

UNIVERSITÉ FRANÇOIS – RABELAIS DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE « Sciences de l'Homme et de la Société »

Interactions culturelles et discursives

THÈSE présentée par :

Bruno HUEBER

soutenue le : 13 juin 2013

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François – Rabelais de Tours**

Discipline/ Spécialité : Philosophie

La démocratie et la question de la guerre dans l'œuvre d'A. de Tocqueville

THÈSE dirigée par :

M. MERLE Jean-Christophe

Professeur, université de Lorraine

RAPPORTEUSE :

Mme CASTILLO Monique

Professeur, université de Paris XII-Créteil

JURY :

Mme CASTILLO Monique

Professeur, université de Paris XII-Créteil

Mme GRANGE Juliette

Professeur, université François – Rabelais de Tours

M. LEGROS Rober

Professeur, université de Caen

M. MERLE Jean-Christophe

Professeur, université de Lorraine

UNIVERSITÉ FRANÇOIS RABELAIS, TOURS

U. F. R. d'Arts et Sciences Humaines

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ F. RABELAIS

Discipline: philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Bruno HUEBER

le 13 juin 2013.

Titre :

La démocratie et la question de la guerre dans l'oeuvre d'A. de Tocqueville

Directeur de thèse: M. le Professeur Jean-Christophe Merle.

Jury:

- Mme Monique Castillo, Université de Paris XII-Créteil: pré-rapporteuse.
- Mme Juliette Grange, Université de Tours.
- M. Rober Legros, Université de Caen.
- M. Jean-Christophe Merle, Université de Lorraine.

Préambule

Parler *de* la guerre, discourir *sur* la guerre, *penser* la guerre, sont toujours, sans doute, des exercices délicats, et cela pour au moins trois raisons.

La première est que l'on touche à une réalité qui traverse l'histoire de l'humanité, qui *fait* l'histoire, au point que si l'on peut douter que les peuples heureux, faute de *négatif*, aient une histoire¹, on en est aussi, dans le même temps, rapidement rendu à se demander si l'on ne va pas avoir affaire là à un discours trop aisément tenté de se repaître ou de se satisfaire de généralités, s'adressant au premier chef à ceux qui voudraient que le concept leur donne la satisfaction ou le confort de pouvoir embrasser à bon compte l'océan des situations particulières. Nous appellerons cette difficulté la tentation de l'abstraction ou de la rhétorique synoptique.

La seconde est que cette réalité, si on laisse de côté les chants enthousiastes, les déclamations exaltées de certains, se prête assez aisément à des propos soit calfeutrés dans le charme de la déploration, soit s'ébrouant complaisamment dans les plaisirs de la dénonciation, qu'il s'agisse de celle de la nature corrompue ou pervertie des hommes, de la folie des peuples, du cynisme des gouvernements ou de l'appétit de gloire des princes. Nous appellerons cette difficulté, l'écueil de la condamnation édifiante.

La troisième raison est qu'il s'agit de paroles, de discours, d'articles et de colloques, mais dont la matière n'est rien d'autre que la chair, la souffrance et les drames des hommes, des peuples, des innocents, au point que cette façon qu'à une certaine activité intellectuelle d'emprunter à la réalité ce qui lui donnera du contenu, de l'épaisseur, et lui permettra ainsi de se dramatiser, ne laisserait pas d'évoquer une forme d'indécence, celle de la verbosité qui sait si bien et à si bon compte vampiriser son *autre* pour, qui plus est, se dresser dessus en triomphatrice, ainsi que le voudrait la Lumière des idées éclairant la sensibilité trop

¹ Voir la célèbre formule de G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Vrin, 1979, p. 33. "L'histoire universelle n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont ses pages blanches."

naïve, toujours trop aveugle et en attente de ce qui lui conférerait du sens. Nous appellerons cette difficulté, la crainte du bavardage obscène ou la tentation de l'intellectualité confortable. Autant d'obstacles ou de tentations donc qui pourraient définir, on l'aura compris, les linéaments aussi bien d'une éthique que d'une épistémologie d'un écrit *sur* la guerre¹.

Mais en tout état de cause, puisqu'il s'agit ici de réflexion ou de philosophie, on doit s'attendre à ce que l'on réponde au moins à trois exigences minimales. Il s'agit d'abord de s'entendre sur le terme de guerre, de le clarifier, il s'agit ensuite de voir comment on pourrait expliquer ou comprendre le phénomène, et enfin, puisqu'il s'agit d'une réflexion portant sur la question de la guerre et de la démocratie, de savoir si l'évolution des sociétés, plus précisément si l'apparition des sociétés démocratiques a précisé la réalité et le sens de la guerre, a influé sur ses formes et son intensité, a régulé, voire a créé les conditions nécessaires de son éventuelle disparition.

Il y a effectivement un problème de définition. Mais aussi différentes que soient, au premier abord, celles proposées, un consensus minimal se présente aisément en la matière. La guerre désigne une situation de violence, et de violence mortelle, soit actuelle, soit larvée. Si cette caractérisation est parfaitement recevable, et même difficilement réfutable, elle pêche on s'en doute, par un certain flou. D'une part, nous sommes renvoyés à une autre notion et à toutes les ambiguïtés qu'elle recèle, d'autre part, il n'est pas sûr que l'on doive faire assumer au phénomène guerre l'ensemble des situations de violence possibles, sauf à dissoudre définitivement un terme dans l'autre.

La guerre peut être dite, effectivement, une situation de violence parce que, par violence, nous entendrons trois choses possibles et qui peuvent aussi bien se distinguer que se penser ou se révéler identiques. Soit la violence désigne donc ce que l'homme ne veut pas subir, ce

¹ Il ne s'agit donc pas seulement de savoir quelle expérience concrète, quelle connaissance véritable peuvent avoir de la guerre ceux qui en parlent, comme se le demande par exemple Pierre-François Moreau, à propos des auteurs du XVII^e siècle, mais de penser ce que serait une éthique de la parole en fonction de ce qu'est le sujet à l'endroit de l'objet qu'il arraisonne par son propos. Voir donc P.-F. Moreau *in* Ninon Grangé (dir.), *Penser la guerre au XVII^e siècle*, Presses Universitaires de Vincennes, Université Paris 8 & Saint-Denis, 2012, p. 217-221.

qui le fait souffrir (approche psychologique ou phénoménologique renvoyant au phénomène du *pâtir*), soit la violence désigne ce qui porte atteinte à un ordre ou au bon fonctionnement d'un système ou d'une structure (approche descriptive en termes de conséquences pour un objet inséré dans un ensemble, ou relevant d'une fin ou d'une fonction), soit la violence désigne un usage, l'exercice d'une force ne relevant ni de l'instinct, ni d'un programme, ni de la raison (approche morale, en termes d'absence de "contrôle de soi" de celui qui la manifeste). En l'occurrence, la guerre fait *d'abord* souffrir des hommes, elle détruit des biens, désorganise des sociétés, et peut sembler ainsi pour d'aucuns, le comble du passionnel, de la colère, de la folie, d'êtres dits raisonnables, avant d'être éventuellement un projet politique, ou l'exercice régulé de la force au service de la justice, et bien sûr de la paix .

La guerre ne désignera donc pas ici n'importe quelle forme de violence, mais celle qui résulte de l'affrontement d'armées d'États souverains, ou à défaut, de peuples organisés, et dont le but est de limiter la puissance de l'adversaire, réduire, voire dissoudre sa souveraineté, conjurer ses exactions ou soumettre sa population¹. Cette définition que nous proposons ici, pourra apparaître, certes, à première lecture, par trop restrictive, et rousseauiste en fait², mais elle nous semble la condition nécessaire pour pouvoir "ensuite", et ensuite seulement, éventuellement problématiser, ou à tout le moins décrire, aussi bien les autres formes "d'agressions" entre États,

¹ Sur ce problème de la définition de la guerre, et pour une définition sensiblement élargie, cf. Alain Testard: *Autour du droit de pillage*. in Droit et cultures, n°45, l'Harmattan, 2003. p. 14, 15. "Mais l'usage courant du terme veut que l'on réserve le mot "guerre" *au plus large des conflits qu'une société est susceptible de connaître*, et peu importe qu'elle mette en jeu une communauté de nature politique, culturelle, religieuse, parentale ou autre." Voir aussi R. Caillois, in *Bellone ou la Pente de la guerre*, Champs essais, Flammarion, 2012, p.15, qui insiste sur l'aspect collectif, concerté et méthodique de la lutte armée, ou comme "entreprise organisée de destruction". Voir enfin Frédéric Gros, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, NRF, Gallimard, Paris, 2006, p. 8, reprenant la définition d'A. Gentilis (1552-1608) dans son *De Jure belli* de 1597: "la guerre est un conflit armé, public et juste", pour la distinguer d'autres états de violence qui pourraient aujourd'hui en signifier la disparition. Sur "l'hésitation" de Grotius, ne distinguant pas guerre privée et guerre publique et la question de la définition, en général de cet objet, voir Catherine Larère, in Ninon Grangé (dir.), *op. cit.*, p. 73-93. Voir aussi la définition "élargie" de la guerre chez T. Hobbes, in *Leviathan*, intro., trad. et notes de F. Tricaud, Sirey, 1971, chap. XIII, p. 124. "Car la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille et dans les combats effectifs ; mais dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée".

² "La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens , mais comme soldats; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs. Enfin chaque État ne peut avoir pour ennemis que d'autres États et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport" J.-J. Rousseau, *Contrat social*, Livre I, ch. 4, O. C., Pléiade, Gallimard, 1964, p. 357.

qui ne passent pas, ou plus par l'affrontement ouvert des armées¹ (on parlera alors de guerre de l'information, de guerre des images, de guerre informatique, économique, culturelle), que les violences armées autres qui se greffent sur la réalité de l'État (de façon externe, par le concept "d'interventions militaires", de façon interne par la réalité de la guerre civile), mais aussi toutes les formes de violences physiques, domestiques ou, sociales et symboliques que l'on connaît, qui pour silencieuses ou moins visibles, moins objectivées comme telles qu'elles soient, peuvent être aussi dévastatrices, cruelles et injustes, on s'en doute, que les guerres entre États. Faute de cette délimitation, le terme risque fort de perdre son sens pour n'être plus qu'un slogan ou une qualification subjective se prêtant à toutes les instrumentalisation polémiques.

Mais si nous n'aborderons donc pas essentiellement dans notre propos, la question récurrente aujourd'hui des "nouvelles guerres", qu'il s'agisse des guerres asymétriques d'un État contre ce qui n'est pas un État, des guerres menées par des entreprises de sécurité privées, ou des guerres ou opérations militaires impulsées ou décidées par des organisations supranationales², cela ne signifie certes pas que nous nous interdirons de mettre en regard, ou de pointer les relations ombrées, les liens d'implication qui peuvent s'établir entre ces guerres explicites entre États, entre nation ou entre peuples, et les différentes formes de violences internes possibles existantes à l'intérieur de ceux-ci. Et l'on comprend bien qu'il serait peu pertinent, en effet, de ne pas chercher à voir les rapports possibles, par exemple, entre le coefficient de bellicosité d'un État et la nature, la qualité ou les limites de sa cohésion intérieure.

Une fois réglés ces problèmes de définition et d'objet de l'exposé, il faut bien sûr prétendre à pouvoir rendre *raison* de la guerre. Sans entrer dans les détails, il est possible de fait de recenser trois grands groupes d'explications disponibles de ce phénomène³.

Il y a d'abord ceux qui veulent inscrire le phénomène guerre, pour le déplorer, le

¹ Sur cette question, voir deux auteurs, officiers de l'armée de l'air chinoise, Liang Qiao et Xiangsui Wang, *La guerre hors limites*, Ed. Payot et Rivages, Paris, 2006.

² Sur la question des anciennes et "nouvelles guerres", cf. par exemple, Flükiger Jean-Marc, *Nouvelles guerres et théorie de la guerre juste*, Infolio éditions, 2011, p. 11-27.

³ Sur cette question de l'étiologie de la guerre, voir par exemple Christian Godin, *La guerre*, Éditions du temps, Nantes, 2006.

célébrer, ou s'y résigner, dans une *nécessité* : qu'il s'agisse d'une nécessité métaphysique, d'une nécessité liée à la nature des hommes, à la folie et faiblesse de celle-ci, à la frivolité des princes, ou d'une nécessité liée par exemple, soit à la structure de relations internationales inévitablement stato-centrée¹, soit à des problèmes démographiques², soit enfin à une force centrifuge des États³. Abolir cette nécessité, rêver à la fin de l'histoire, rappeler les princes à leurs devoirs, affirmer la grandeur des peuples qui n'auraient plus besoin de cette "hygiène" que la guerre peut représenter, pour rester forts, libres, voilà les défis que peuvent alors se lancer l'intelligence et la volonté des hommes et des peuples.

Il y a ensuite ceux qui veulent voir dans le même phénomène, avant tout, un lieu de déhiscence du *sens*, que ce soit au travers du "sérieux" qu'il exprime, de la rencontre privilégiée avec le réel qu'il autorise par l'épreuve du négatif, soit encore par le sacré dont il fait l'objet, soit enfin de par le sacrifice de soi dont il est l'occasion. La guerre n'est alors, ni seulement la continuation de la politique par d'autres moyens, ainsi que certains ont pu le dire⁴, ni seulement l'enfer⁵, ni seulement un échec politique ou le fait de la frivolité, de l'intérêt, ou de l'appétit de gloire des princes. La guerre est faite par des guerriers et des militaires qui ont une culture propre, ou des cultures propres, irréductibles à telle ou telle stratégie politique, à telle ou telle ambition particulière ou à telle ou telle nécessité, fatalité ou urgence. "Les soldats ne sont pas comme les autres hommes"⁶ disait un célèbre auteur. Et c'est bien ainsi que la noblesse a pu justifier ses privilèges pendant si longtemps: savoir combattre, vouloir servir, savoir mourir. La guerre semble alors bien renvoyer à une expérience humaine spécifique, à une possibilité de l'humain, à une "expérience intérieure"⁷ que l'on aurait tort de vouloir comprendre uniquement au travers de ses finalités supposées ou de l'échec qu'elle peut représenter à l'endroit d'autres valeurs, ne serait-ce

¹ Cf. Aron Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Levy, 1962.

² Cf. G. Bouthoul, *Le phénomène guerre*, Payot et Rivages, 2006.

³ cf. Rousseau, *Le Contrat social*, II, 9, O. C. III, Pléiade, Gallimard, 1964, p. 388.

⁴ Carl von Clausewitz, *De la guerre*, Éditions de Minuit, 1955, p. 67.

⁵ Expression du général William Tecumseh Sherman (1820-1891) lors de la guerre de Sécession, cité par John Keegan, *Histoire de la guerre. Du néolithique à la guerre du Golfe*, Édit. Dagorno, 1996, p. 240

⁶ J. Keegan John, *ibid.*, p.17.

⁷ E. Junger, *Le combat, comme expérience intérieure*, in *Journaux de guerre*, Vol. 1, Gallimard, Pléiade, p.529-624.

que celle de la paix qui n'a guère effectivement, elle, à se justifier ou se comprendre¹, semble-t-il, dans l'immédiateté du positif qu'elle représente. Qu'en est-il de cette culture ? Est-elle encore crédible au regard de ce qu'est la guerre moderne, de ses violences et de ses désenchantements ? Ne pourrait-on pas retrouver l'essence des valeurs positives qui s'y jouent au-dehors de cette forme négative ? Ce sont bien là des questions qui ne sont en rien totalement désuètes. Il faudrait tenter d'apporter des éléments de réponses à ces questions.

Il va de soi, déjà, bien évidemment, on l'aura compris, que cette représentation, cette valorisation du phénomène n'est aucunement contradictoire avec le premier, tant le sens n'est souvent peut-être que la nécessité refoulée, la nécessité affrontée, la nécessité sublimée. Le problème culturel, moral et politique serait donc alors de savoir comment reconvertir un "sens" aussi coûteux et stérile en des activités, des comportements plus pacifiques, sans que les hommes aient le sentiment d'être amputés d'une part de leur possibilité d'accomplissement. Comment un désir de "reconnaissance", le désir d'être attesté par le regard d'autrui, par exemple, pourrait se métamorphoser d'un duel à mort, en une activité plus pacifique et constructive comme la concurrence professionnelle et commerciale, la compétition sportive ou l'émulation universitaire².

Enfin, il y a ceux, bien évidemment, qui font de l'affrontement de deux armées représentant des états, un *moyen*, le résultat d'un calcul, la condition la plus expéditive dans tous les sens du terme, quoique peut-être la plus regrettable, de l'atteinte d'un objectif, politique, juridique, ou économique. C'est ici que la guerre apparaît alors bien évidemment, comme une forme de violence, certes, mais maîtrisée, l'expression rationnelle, à défaut d'être "raisonnable" d'une réflexion qui veut y trouver la réponse à un problème précis: en finir donc le plus rapidement avec un différend avec un autre état, rétablir la justice, ouvrir de nouveaux débouchés,

¹ Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y aurait pas de *mauvaise paix* ou des paix illusoires: l'idée même de *guerre* justepourrait l'attester. De nos jours, se développe, au travers de la justice transitionnelle, de nombreux travaux visant à établir les conditions de l'établissement d'une paix véritable et par là-même durable. Voir, par exemple, pour un aperçu de la question Kora Andrieu, *La justice transitionnelle*, folio essais, Gallimard, 2012, p. 22, 34.

² Sur ce thème de la reconnaissance, voir, par-delà Hegel, la reprise de celui-ci par F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Champs, Flammarion, 1992.

ou satisfaire telle ou telle ambition ou tel ou tel appétit. Il s'agira alors, pour cet objectif, par exemple de "contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté"¹, à défaut de détruire toutes ses ressources ou de s'approprier toutes ses richesses.

À charge de s'assurer qu'une fois la guerre décidée et engagée, celle-ci ne se mettra pas à obéir à sa propre logique, ou plutôt à sa propre furie, n'abolira pas, par l'horreur des moyens effectifs qu'elle impose, le sens des idéaux affirmés ou la possibilité des objectifs visés. Remarquons alors toutefois, que lorsque la guerre se représente comme n'étant plus que le résultat d'un calcul ou la conclusion d'un raisonnement, il suffirait de montrer qu'il s'agit là la plupart du temps, voire toujours, d'un mauvais calcul, d'une "erreur" d'appréciation, d'un jugement insuffisamment éclairé, pour qu'elle soit appelée, par voie de conséquence, à disparaître peu à peu, mais inexorablement, de l'horizon des relations internationales avec le progrès des Lumières ou des indicateurs fiables en ce qui concerne l'aide à la décision politique. Nous reviendrons bien sûr sur ce point.

S'il y a une typologie à élaborer des explications de la guerre, on doit certes se défier cependant des tentatives d'explication générales, tant elle est sans doute, un des phénomènes les plus multifactoriels que l'on puisse connaître. Et si de tels outils d'analyse sont légitimes, pour autant qu'ils ne se métamorphosent pas en idéologies, ou ne deviennent pas ne nouveaux "asiles de l'ignorance", il n'en reste pas moins que ce phénomène reste foncièrement historique, et que l'on ne peut donc se défendre de le penser comme tel. Ce qui signifie ni plus moins que non seulement les causes, les raisons, les formes de la guerre ne sont pas les mêmes d'une époque à une autre, mais plus précisément encore, que l'histoire pourrait voir apparaître des types de société qui amènent à reconsidérer en profondeur le lien qu'entretient un groupe humain avec ce phénomène, tant quant à la représentation de celui-ci, son image, que quant à son rôle dans sa cohésion, son évolution et ses relations avec les autres sociétés.

Et, s'il y a effectivement, en l'occurrence, depuis le siècle dernier, un phénomène

¹ C. von Clausewitz , *op. cit.*, p. 51

qui oblige à *retravailler* la question de la guerre, c'est bien celui qui est la source vive, la revendication parfois glorieuse, parfois vaniteuse, ou la basse continue des sociétés modernes, à savoir celui de la démocratie. En quoi, donc, celle-ci permet-elle de clarifier l'importance respective des paramètres ou des variables de la guerre, en quoi est-elle l'occasion par sa réalité, d'affiner la perception de la nature des liens entre, pour exemples, la justice, la liberté, la prospérité des échanges (ou leur absence) et la bellicosité d'une nation, en quoi, plus simplement représente-t-elle une structure sociale qui rédime éventuellement l'agressivité potentielle d'une politique étrangère, voire d'une nature humaine trop aisément aveugle à "autrui", c'est bien ce qui doit effectivement nous occuper ici.

Autrement dit, dans le temps même où notre modernité, d'un point de vue culturel, porte la marque d'un désenchantement général, qui frappe plus particulièrement la guerre, de par ses formes technologiquement monstrueuses, ses conséquences humaines insupportables, ses effets dévastateurs pour l'ensemble du biotope auquel appartient l'espèce humaine, il n'est pas possible en effet de ne pas s'interroger sur la capacité de la démocratie, d'un point de vue social, moral, économique, à œuvrer en direction de la paix, ou à infléchir les éléments déterminants en faveur de celle-ci, quelle qu'en soit par ailleurs la valeur définitive, et cela de façon suffisamment visible et prévisible pour que les autres nations puissent en prendre acte dans leur propre politique étrangère et développer des relations de confiance qui ne soit pas seulement la paix momentanée des armes. Et que l'expression de "paix démocratique" ou qu'un rapprochement entre les deux vocables soit devenu une thèse ou un slogan familier, tant chez les auteurs du moment¹, que dans les textes officiels, à peine dissimulée sous l'invocation des droits de l'homme, des libertés fondamentales et de la bonne gouvernance² (les trois objectifs semblant

¹ Pour un regard synthétique, voir Alex Macleod et Dan O'Meara, sous la dir. *Théories des relations internationales*, CEPES, Athènes Édit., 2007, p. 100-103, Arnaud Blin, *Géopolitique de la paix démocratique*, Éditions Descartes, 2001, p. 55.

² Cf. P.-M. Dupuy, *Les grands textes du droit international public*, Dalloz, 2006, p. 99, Charte de Paris pour une nouvelle Europe, date d'adoption, 21/11/1990, p. 102 "Nous sommes convaincus que les progrès de la démocratie, ainsi que le respect et l'exercice effectif des droits de l'Homme, sont indispensables au renforcement de la paix et de la sécurité entre nos États"; p. 26-30, voir le Document final du Sommet mondial pour la révision de la Charte de l'ONU (24/10/2005): Révision de la Charte, et plus précisément ou plus clairement l'article 16: "En conséquence, nous sommes résolus à créer un monde plus pacifique, prospère et démocratique..."

parfaitement interdépendants), ne doit pas nous empêcher de reconsidérer pour notre compte cette affirmation, en prenant acte des nuances ou des réserves dont on accepte de l'amender et que nous pourrions aussi donc formuler à partir d'un axe ou de la référence à un auteur bien précis bien précis .

Ce qui peut ou doit amener à "jouer" sur les différentes manières d'appréhender cette réalité démocratique: registre constitutionnel du parlementarisme, registre symbolique de l'égalité principielle, registre social de l'équité, celui du pluralisme de l'espace public, celui enfin de la tension entre libertés individuelles et libertés collectives. Nous aurons sans doute à reconvoquer et à user de cette complexité conceptuelle¹ sans doute inévitable. Si le terme de démocratie n'est pas univoque chez Tocqueville, il ne l'est pas non plus nécessairement aujourd'hui encore, y compris dans les débats internationaux: si l'on éprouve le besoin dans les déclarations officielles internationales de doubler l'invocation de la démocratie par celle des droits de l'homme ou d'institutions libérales, c'est qu'il y a peut-être une raison, à tout le moins sémantique, sinon politique à cela, et alors même qu'il semble être un vocable que chaque pays se soucie de pouvoir accoler à son nom.

Quoi qu'il en soit, certes, force est de constater que recenser la littérature consacrée aujourd'hui aux liens entre la démocratie et la paix reviendrait ni plus ni moins, qu'à pointer un pourcentage non négligeable des innombrables publications des *conflicts studies*, balançant pour être très schématique, dans leur majorité, entre un courant dit "réaliste" et un courant plus "libéral"² ou wilsonien.

¹ Voir Caillé Alain, Paix et démocratie, Une prise de repères, UNESCO 2004, intro. de B. Boutros-Ghali, p.28-35.

² Citons seulement pour exemples:

-Macleod Alex et O'Meara Dan, *op. cit.* (l'ouvrage montre combien il peut y avoir d'alternatives intéressantes, cependant, à ces deux seules approches).

-Morgenthau Hans Joachim. *Politics among nations. The Struggle for Power and Peace*; Seventh Edition, McGraw-Hill/Irwin, New-York 2006

-Russett Bruce, *Controlling the Sword, The Democratic Governance of National Security*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1990.

-Oneal John R. et Russett Bruce: *A la recherche de la paix dans un monde d'après-guerre froide caractérisé par l'hégémonie et le terrorisme. in Revue Études internationales*, volume XXXV, n°4, décembre 2004.

-Doyle Michael W. et Ikenberry G. John. *New thinking in international relations theory*, Westview Press, 1997.

Nous aurons à revenir sur ces “écoles”, leurs positions et leurs interprétations. Disons seulement que la lecture de Tocqueville, de celui qui est tout de même un auteur des plus apprécié et commenté lorsqu’il s’agit de parler de démocratie et de libéralisme, ne peut manquer d’apporter un éclairage non négligeable sur cette question, dans le temps même où la réalité historique postérieure à son œuvre pourrait être aussi, sur ce point, ce qui “teste” la validité de ses analyses. Nous partons donc du double postulat que d’une part, l’œuvre de Tocqueville, aussi “située” qu’elle soit par certains de ses aspects, peut néanmoins nous être d’une aide précieuse sur ce sujet de la bellicosité des démocraties, et d’autre part que nous avons avec l’Histoire l’instrument adéquat pour, en validant ou non ses analyses sur ce point, juger aussi par extension l’ensemble de sa vision des démocraties et de leurs ambivalences.

Car Tocqueville est effectivement, pour notre axe d’analyse, à une charnière. La démocratie moderne est là, devant lui, sous ses yeux lorsqu’il aborde en Amérique; il n’a plus à l’attendre, ou à la configurer abstraitement, comme les philosophes ou gens de lettres du Siècle des Lumières, en regardant parfois en arrière, dans le passé lointain. Il ne dispose pas non plus du recul de l’histoire ou des matériaux et études quantitatives et statistiques qui lui permettraient de “tester”, d’évaluer la pertinence de ses intuitions ou analyses du moment. Ce dont il dispose, c’est donc seulement de son effort de lucidité, de sa capacité d’investigation, de son souci de compréhension et de comparaison, confrontés, en avançant dans sa carrière, avec le sens des réalités et des responsabilités de l’homme politique qu’il devient, ainsi qu’avec ces inquiétudes morales qui ne l’ont jamais quitté depuis le début. Ce qui n’est déjà pas si mal.

Introduction

La question de la guerre *et* de la démocratie articule deux termes qui structurent notre modernité politique et que l'on peut se plaire à croire ou à vouloir antinomiques. Au point que l'idée d'une démocratie en guerre, ou ayant décrété une intervention militaire, serait alors, à défaut d'une *contradiction*, d'un oxymore politique, l'attestation, soit d'une nécessité, la réponse donc à une agression manifeste mettant en péril les intérêts vitaux de la nation, soit d'une action généreuse, le secours apporté au nom d'une "idée" à un peuple victime d'oppression et d'injustice, voire la rançon d'un traité d'alliance, soit le débordement de cette structure politique intrinsèquement pacifique par la pression de telles ou telles circonstances, un dérapage, une perversion, une panique de la démocratie en quelque sorte, comme peut en connaître la meilleure des sociétés, mais ne mettant donc pas en cause son essence. Quoi qu'il en soit, jamais une démocratie moderne post-coloniale, société raisonnable s'il en est, une fois retombé l'éventuelle effervescence ou le véritable enthousiasme révolutionnaire de ses origines, ne s'est présentée comme ouvertement belliciste, ne s'est voulue belligène, ou habitée d'un esprit de conquête. Tout au contraire, si elle se veut et se déclare l'emblème de la liberté, elle se sera toujours déclarée aussi soucieuse de la paix entre les peuples et respectueuse du droit international, et ainsi donc de la souveraineté des États.

Qu'en est-il donc de cette image que s'est toujours donnée la démocratie ? Est-ce l'histoire qui doit en fait juger de cette question ? On songe ici par exemple à l'ouvrage récent de Thomas Rabino¹ qui dispenserait au fond d'aller plus avant, et qui permettrait de déconnecter radicalement l'essence de la démocratie moderne de la volonté de paix, ou à tout le moins de

¹ Voir Thomas Rabino, *De la guerre en Amérique: essai sur la culture de guerre*, Perrin, 2011

montrer combien celle-ci serait de peu d'effet devant la prégnance de l'histoire, des caractéristiques nationales ou des stratégies, voire de l'essence de l'État¹. Une démocratie ne serait à tout prendre pas plus véritablement nécessairement pacifiste qu'une autre. Il pourrait y avoir une culture de guerre dans nos sociétés modernes, dans certaines d'entre elles, et qui n'aurait au fond que peu à envier à celles qui ne se souciaient ou ne se soucient guère des idées d'égalité, de souveraineté du peuple, ou des droits de l'individu. Et si nous nous détournons apparemment de la guerre, c'est peut-être que pour l'heure, et l'heure seulement, nous n'avons pas à y avoir recours pour conserver notre mode de vie, le statu quo international jouant en notre faveur, et nos approvisionnements en énergie ou matières premières étant assurés².

Sauf que cette bellicosité véritable, si elle existe ou pourrait exister, une société démocratique éprouve, éprouverait des difficultés certaines à la reconnaître et à se l'avouer à elle-même. Et c'est là le point intéressant et inquiétant. Car si un individu peut être victime de la pression sociale, et être en ses pulsions, sa nature, en porte-à-faux avec les valeurs de la culture auquel il appartient, avec un *sur-moi* en quelque sorte, on ne comprend pas bien quel est le cheminement qui amène une société à célébrer des valeurs qui sont contraires à sa dynamique, à sa logique morale véritable, au point de ne pouvoir que très difficilement se regarder en face, s'avouer ce qu'elle est et ce qu'elle fait. Sauf à devoir concevoir parfois des ruptures entre les mœurs, "reçues", d'une part, et la morale ou les nécessités de l'heure d'autre part. Sauf à imaginer encore que la civilisation ou la communauté internationale d'aujourd'hui finirait par engendrer effectivement l'équivalent d'un *sur-moi* au niveau mondial auquel même les gouvernements les plus despotiques ou agressifs craindraient de ne pas se rallier, au moins dans leurs déclarations.

Quoi qu'il en soit, nous partirons bien de cette idée que les démocraties modernes se veulent globalement pacifiques, soient elles-mêmes directement, soient au travers des organisations internationales qu'elles contribuent à mettre en place, s'ordonnant en général autour

¹ Voir par exemple R. Bourne, *La santé de l'État, c'est la guerre*, Présentation de J. Bricmont, Le passager clandestin, 2012.

² Sur cet aspect du problème, voir aussi H. Welzer, *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XX^e siècle*, Gallimard, 2009.

et de la paix donc, et aussi bien du respect des droits de l'homme et du souci d'assurer la prospérité: ces trois objectifs s'entrelaçant pour produire la fiche signalétique d'une modernité parfaitement satisfaite d'elle-même, se détachant ainsi de certaines anthropologies sans doute trop pessimistes¹.

A: Justification de l'auteur: Pourquoi Tocqueville: l'analyste des sociétés modernes,

Pourquoi Tocqueville ? La réponse pourrait sembler à bien des égards assez évidente sans qu'il soit nécessaire de revenir sur les dernières lignes du préambule. Celui-ci, "redécouvert", revalorisé², tant par les historiens, les sociologues ou les philosophes, pour des raisons, des motivations qui ne nous appartient pas d'examiner en détail ici, son œuvre est bien en effet une boîte à outils incontournable pour ce qui concerne l'analyse des sociétés modernes. Car quand bien même ne nous donnerait-il pas véritablement la "science politique nouvelle" dont il nous dit la nécessité, comme le prétend par exemple J. Elster³, il n'empêche que personne de sérieux ne conteste non seulement l'honnêteté mais tout aussi bien l'esprit aiguisé de celui qui se disait possédé par la "monomanie de la démocratie"⁴, susceptible ainsi de nous apporter des éclairages précieux sur le fonctionnement de nos sociétés.

Plus précisément, il se trouve que Tocqueville est un des rares auteurs, qui à l'instant même où il accepte de prendre acte du monde nouveau qui est là, échappant ainsi aux charmes d'un romantisme contre-révolutionnaire, qui un monde incomparable avec "l'ancien", que l'on veuille désigner par là la société aristocratique d'Ancien régime ou les "démocraties" de

¹ Document final du Sommet mondial de 2005 (24/10: Révision de la Charte), art 9 "Nous considérons que la paix et la sécurité, le développement et les droits de l'Homme constituent le socle sur lequel repose le système des Nations Unies et les fondements de la sécurité et du bien-être collectif. Nous reconnaissons que le développement, la paix et la sécurité et les droits de l'Homme sont inséparables et se renforcent mutuellement." in Dupuy, *op. cit.* p.29. Sur les anthropologies pessimistes, voir par exemple, la formule du néo-stoïcien Juste Lipse que rappelle J. Lagrée in N. Grangé, *op.cit.* p. 29. "La guerre est née avec le monde et ne finira qu'avec lui". Voir aussi l'ensemble de son article Anthropologie et guerre dans le néo-stoïcisme, p.27-49.

² Sur la question de la redécouverte de Tocqueville, voir, bien sûr, l'ouvrage de Serge Audier, *Tocqueville retrouvé*. Vrin-EHESS, 2004.

³ Cf. J. Elster, *Alexis de Tocqueville, The first social scientist*, Cambridge university Press, 2009, p. 1

⁴ Cf. lettre à J.-S. Mill du 10/04/1836, VI, 1, p. 309.

l'antiquité, qui peut ainsi donc déclarer que "le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres"¹, s'ingénie tout de même, avec constance et précision, voire une certaine audace, à déchiffrer les incertitudes ainsi que les ambivalences les plus lourdes et les plus complexes de ce nouveau monde. Et en ayant, au demeurant, pour ce faire, parfaitement conscience de l'importance décisive que la question de la guerre peut y prendre.

Ainsi ce paragraphe supprimé qui devait ouvrir le chapitre XXVI de la "Seconde Démocratie" et que nous restitue l'édition d'E. Nolla² : "La guerre exerce une si prodigieuse influence sur le sort de tous les peuples, qu'on me pardonnera, j'espère, de ne point abandonner le sujet qui en traite sans chercher à l'épuiser". Car on peut dire que si la démocratie, pour Tocqueville, est d'abord une forme de société, un régime social fondé sur le principe de l'égalité, entendons de l'égalisation des conditions, elle est aussi, en effet grosse de tendances des plus ambivalentes. Ce qui est déjà une façon de dessiner un écart avec l'image univoque positive que nos sociétés d'aujourd'hui s'ingénient cependant à produire et proclamer, se mirant si besoin est soit dans la respectabilité d'un projet religieux initial, soit dans la grandeur d'un projet révolutionnaire généreux fondateur, soit dans le confort intellectuel du "raisonnable" soi-disant dépositaire de l'héritage des Lumières nécessairement émancipatrices.

Ambivalence donc intellectuelle, tout d'abord: "je vois clairement dans l'égalité deux tendances: l'une qui porte l'esprit de chaque homme vers des pensées nouvelles, et l'autre qui le réduirait volontiers à ne plus penser"³. Ambivalence politique ensuite: "L'égalité produit en effet, deux tendances: l'une mène directement les hommes à l'indépendance et peut les pousser tout à coup jusqu'à l'anarchie, l'autre les conduit par un chemin plus long, plus secret, mais plus sûr, vers la servitude"⁴. Ambivalence générale ou civilisationnelle enfin : "Les nations ne sauraient

¹ I, 2, p. 336. Sauf indication contraire, toutes les références de cette nature, un chiffre romain, un chiffre arabe, l'indication d'une page ou plusieurs renvoient aux *Œuvres Complètes* d'A. de Tocqueville chez Gallimard, sous la direction de J.-P. Mayer (17 tomes et 29 volumes parus à ce jour). Le tome I renvoie à *La Démocratie en Amérique*, le tome II à *l'Ancien régime et la Révolution*. Ainsi, I, 2, p. 336 renvoie au deuxième volume du premier Tome des *O.C.*, soit la deuxième partie de *La démocratie en Amérique* (1840)

² Nolla, II, p.23. Voir *De la démocratie en Amérique*, édition d'E. Nolla, Vrin, (2 tomes).1990. Nolla, II, p.231. signifie donc ici, page 231 du deuxième tome (donc celui de la seconde Partie de *La Démocratie en Amérique*).

³ I, 2, p. 19.

⁴ I, 2, p. 295

que dans leur sein les conditions ne soient pas égales; mais il dépend d'elles que l'égalité les conduise à la servitude ou à la liberté, aux lumières ou à la barbarie, à la prospérité ou aux misères"¹. Et il se trouve que le désir d'égalité, se révèle lui aussi, ne pas être exempt d'une indéniable ambivalence, de par une "passion mâle et légitime" ou un "goût dépravé" que les hommes peuvent manifester pour celle-ci.²

Et force est de constater que ces ambivalences sont pour le moins négligées aujourd'hui dans l'imagerie que les sociétés aiment à se donner d'elles-mêmes; ambivalences sacrifiées au profit d'une vulgate qui aussi prudente soit-elle dans certaines de ses manifestations reste tout de même convaincue qu'avec nos sociétés, nous serions nécessairement dans ce qui serait moralement, politiquement, intellectuellement le meilleur, ou plus exactement dans ce qui devrait à tout le moins nous satisfaire quant à sa structure de base. Qui oserait dire brutalement aujourd'hui, en effet, que les sociétés démocratiques sont non seulement un échec de l'histoire, une catastrophe anthropologique, mais qui plus est des sociétés quelque peu clivées, ne respectant en rien nécessairement le cahier des charges (pacifisme, émancipation, souci de justice, dignité de l'homme) qu'elles prétendent remplir avec la bonne conscience d'être les seules à pouvoir le faire ?

a- Une position d'objectivité singulière. Mais si Tocqueville est sans aucun doute un de ceux qui peuvent nous aider à prendre la mesure de l'écart qu'il peut y avoir entre l'image d'une société, ses possibilités et la vérité ou l'actualisation de celles-ci, ce qui suffirait déjà à expliquer son choix, il est aussi celui qui soulève tout de même, par son œuvre, la question des conditions de possibilité, des circonstances favorables à une certaine lucidité en matière politique. Ce qui au regard de ce qu'il ne cesse jamais de répéter à propos des pesanteurs de l'opinion publique, mérite aussi notre attention.

Nous avons ainsi l'exemple de ce qu'un voyage peut avoir, ou pouvait encore avoir, en son temps, d'intellectuellement décisif pour une personnalité ouverte comme la sienne.

¹ I, 2, p. 339.

² I, 1, p. 52-53.

Parti aux États-Unis en 1831 et 1832¹ pour étudier, avec son ami G. de Beaumont, le système pénitentiaire, du moins est-ce là le prétexte officiel², il voit rapidement l'Amérique comme représentant le futur des sociétés, et la démocratie comme la vérité de ce futur. "L'Amérique n'était que mon cadre, la Démocratie le sujet" dit-il de son ouvrage à un de ses correspondants³. Il précisera ainsi son propos dans une autre lettre à J. S. Mill, du 18 octobre 1840: "Mais en parlant des notions que me fournissaient la Société américaine et française, j'ai voulu peindre les traits généraux des Sociétés Démocratiques dont aucun modèle complet n'existe encore"⁴.

On pourrait alors prendre acte de sa revendication d'impartialité (qui l'amène à se plaindre à son traducteur anglais, H. Reeve, de certains inflexions que celui-ci semble vouloir donner à son œuvre⁵), célébrer son effort d'objectivité, en pointant tout de même ses limites, et puis nous en tenir là. En fait, il y a peut-être autre chose à dire, lorsque l'on se penche sur les conditions de l'objectivité dans les sciences sociales, et que l'on veuille un tant soit peu interroger la réalité de ces conditions qui ne s'inscrivent peut-être pas uniquement dans une décision intellectuelle ouverte de droit à chacun, en dépit du paradigme de l'objectivité que l'on cultive aujourd'hui. Tocqueville pourrait bien être un exemple du fait que ce qui produit de l'objectivité, ce n'est pas seulement une volonté et le respect de protocoles, l'application de stratégies cognitives soigneusement balisées, ou la mise en œuvre d'une certaine construction du discours. Certes, pour ce qui concerne la méthode d'investigation, qu'il s'agisse de parler de la démocratie en général, ou de système pénitentiaire en particulier, ce qui était son "prétexte, il était sans doute difficile de faire mieux selon les moyens de l'époque; voyages sur le terrain, interviews des hommes éminents, des acteurs questionnaires (y compris auprès des prisonniers), études de statistiques. Nous avons là affaire à un enquêteur, et plus tard à un homme politique qui travaille de façon scrupuleuse et parfois novatrice⁶. Tocqueville, en dépit d'une imagerie facile de penseur

¹ Arrivés aux États-Unis le 9 mai 1831, ils en repartent le 20 février 1832.

² Cf. la lettre à L. de Kergorlay de 1835 (XIII, 1, p. 374). "Le système pénitentiaire était un prétexte: je l'ai pris comme un passeport qui devait me faire préférer partout aux États-Unis."

³ A J.S. Mill, le 19/09/1836, VI, 1, p. 315.

⁴ VI, 1, p. 329-330.

⁵ VI, 1, p. 48, lettre du 12/7/1839.

⁶ Sur le Tocqueville enquêteur sur le système pénitentiaire, voir IV, 1, Introduction de M. Perrot, p. 14-19.

dotée d'une idée mère qu'il se serait contenté de "vérifier", quand ce n'est pas celle d'un spécialiste en idées aussi convenues que douteuses, a toujours été un enquêteur, et il le restera. Les archives, les chiffres, les statistiques, cette grande science sociale de son siècle, ne lui font pas peur. Dès qu'il s'est fixé un objet d'étude, il en cherche et en réclame à ses correspondants¹ et déplore parfois la difficulté à en obtenir, l'absence, ou le peu de fiabilité². Il peut aussi, à l'occasion, tant il prend ses outils au sérieux, se faire un devoir d'introduire un statisticien, un certain M. Guerrier auprès de son ami N.W. Senior³ en célébrant ses précieuses publications.

Non, décidément, il aime les données objectives et quantifiées, il aime étudier les documents, dépouiller les archives donc, à Tours, comme en Angleterre: aller chercher l'information exacte, là où elle est. Ou à tout le moins sait-il remarquablement bien savoir s'imposer ce type de travail aussi fastidieux qu'indispensable. Bref, il se défie suffisamment de ces experts en généralités et abstractions que sont, selon lui, les philosophes du siècle précédent, pour ne pas tomber dans les travers qu'il leur reproche aisément, et qui réduiraient alors la sociologie naissante ou l'histoire à un exercice de style, brodé de quelques références factuelles servant d'alibi ou de caution à des visions aussi synoptiques, fallacieusement profondes, que réellement gratuites.

Mais par delà cette démarche des plus orthodoxes, il y a aussi le fait que s'efforçant de réfléchir à ses conditions de mise à distance objectivante, il en cerne des conditions de possibilités beaucoup moins simples, ou "démocratiques". L'objectivité "productrice" est une possibilité, qui relève d'une position singulière, et d'une position que l'on ne choisit pas. S'il a du mérite, incontestablement⁴, il y a aussi dans son objectivité quelque chose qui échappe à celui-ci.

Nous en sommes presque rendus alors à une psychologie ou une sociologie de la connaissance objective qui se saurait irréductible ainsi à la mise en œuvre réfléchie d'une méthode ou à une

¹ Cf. son intérêt pour l'Angleterre par exemple, cf. VI, 1, p. 85-86, à H. Reeve, lettre du 4/01/1845

² Cf. par exemple à propos du système pénitentiaire et des chiffres de récidives, lettre son père du 3/06/1831, XIV, p. 99.

³ Cf. lettre du 24/03/1834, VI, 2, p. 65

⁴ Voir F. Mélonio, *Tocqueville et les Français*, 1993, Aubier, Paris, p. 9 -10 "Il tenait encore à l'Ancien Régime ; il voulait consentir à la modernité : délicate position d'entre-deux. Son mérite est d'avoir fait du malheur familial le point de départ d'une exploration systématique. De son archaïsme d'aristocrate, il a tiré une avance théorique"

décision. Si tout le monde peut établir des chiffres, des données statistiques, tout le monde ne peut pas être objectif, si l'on entend par là, ce qui permet de penser et d'analyser ceux-ci, de les interpréter, ainsi que de pressentir ceux que l'on devrait construire pour "dévoiler" l'objet. En la matière, c'est bien une *position* qui est la condition d'une objectivité critique. Le passage suivant, bien connu, est à ce titre, des plus décisifs, et mérite d'être cité en son entier. Sans que l'on puisse décider s'il vaut mieux rendre hommage donc d'abord à son effort d'objectivité en dépit de son histoire familiale propre, ou prendre acte que certaines circonstances favorisent cette possibilité de lucidité. "On veut absolument faire de moi un homme de parti et je ne le suis point; on me donne des passions et je n'ai que des opinions, ou plutôt je n'ai qu'une passion, l'amour de la liberté et de la dignité humaine. [...] On me donne alternativement des préjugés démocratiques ou aristocratiques; j'aurais peut-être eu des uns ou des autres, si j'étais né dans un autre siècle ou dans un autre pays. Mais le hasard de ma naissance m'a rendu fort aisé de me défendre des uns et des autres. Je suis venu au monde à la fin d'une longue Révolution qui, après avoir détruit l'état ancien, n'avait rien créé de durable. L'aristocratie était déjà morte quand j'ai commencé de vivre et la Démocratie n'existait point encore; mon instinct ne pouvait donc m'entraîner aveuglément ni vers l'une ni vers l'autre. [...] Faisant moi-même partie de l'ancienne aristocratie de ma patrie, je n'avais point de haine ni de jalousie naturelle contre l'aristocratie et cette aristocratie étant détruite, je n'avais point non plus d'amour naturel pour elle, car on ne s'attache fortement qu'à ce qui vit. J'en étais assez près pour la bien connaître, assez loin pour la juger sans passion. J'en dirai autant de l'élément démocratique. Aucun souvenir de famille, aucun intérêt personnel ne me donnait une pente naturelle et nécessaire vers (la) Démocratie. Mais je n'en avais reçu, pour ma part, nulle injure; je n'avais aucun motif particulier de l'aimer ni de la haïr, indépendamment de ceux que me fournissait ma raison. En un mot, j'étais si bien en équilibre entre le passé et l'avenir que je ne me sentais naturellement et instinctivement attiré ni vers l'un ni vers l'autre, et je n'ai pas eu besoin de grands efforts pour jeter des regards tranquilles des deux côtés."¹

¹ VI,1, p.37-38 à Henry Reeve, lettre du 22 mars 1837.

On se rappelle que son correspondant J. Stuart Mill ratifiera pleinement cette prétention d'objectivité et d'impartialité, d'absence de préjugé, tout au moins lorsqu'il décrit la démocratie en Amérique. "Mais entre l'aristocratie et la démocratie, il maintient la balance égale, avec cette entière absence de passion que l'on attend d'un observateur scientifique. Il était assurément très bien placé pour considérer chacune des positions de cette grande controverse avec un jugement impartial."¹ .

Quitte à critiquer parfois, tout de même, une certaine tonalité. Il est assez clair que sur un certain nombre de points, qu'il s'agisse des femmes, de la "représentation", de l'école, le libéralisme des deux auteurs, leur vision de la modernité ne sont pas sans marquer quelques différences. "Le bien que l'humanité a perdu est, nous semble-t-il, peint de trop belles couleurs, et les maux de la présente transition peints de façon trop sombre. Nous pensons aussi que ce qu'il y a de positif dans les influences aristocratiques est, si nous sommes décidés à en tenir compte, plus compatible que notre auteur ne semble le croire avec une démocratie bien ordonnée."². On sait après tout, par exemple, que chez Stuart Mill, l'essentiel réside dans la possibilité dans quelque société que ce soit de classes suffisamment éclairées, à mêmes de pallier éventuellement aux dangers d'une représentation généralisée, et qu'il est tout de même en un certain sens difficile d'affirmer que l'égalité de condition est portée à "sa limite ultime" quand on voit combien d'êtres humains peuvent être exclus "du moindre droit politique", pensant par là aussi bien au statut des noirs que des femmes³.

Nous sommes bien là en effet, au-delà des réquisits formels et classiques de l'objectivité scientifique. A cheval entre deux mondes, donc, sans attaches véritables avec l'un ou l'autre, il était à même de pouvoir les comparer avec une relative sérénité, et surtout d'en souligner les différences, au point de vouloir en faire "comme deux humanités distinctes"⁴. Et cette objectivité, il y tient, il la revendique face à la meute de ceux qui lui semblent, sans qu'il le

¹ J. Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*. Vrin 1994, p. 52

² *Ibid.*, p. 50

³ *Ibid.* Voir la note de la page 50.

⁴ I, 2, p. 338.

dise clairement, incapables de s'extraire de leurs préjugés: les Guizot, les traditionalistes, les légitimistes, les saint-simoniens comme Michel Chevalier¹ qui peinent par trop à "voir" ce monde nouveau en train de naître. Car c'est bien dans les États-Unis qu'il faut voir le monde d'aujourd'hui et de demain, au lieu de s'obstiner à y voir le passé ou un peuple dans l'enfance. Il y a chez Tocqueville suffisamment de passion du style pour qu'il aime à jouer avec les formules, mais il y a aussi une sincérité et une conviction qui donnent sens à ses phrases. "Je ne sais si j'ai réussi à faire connaître ce que j'ai vu en Amérique, mais je suis assuré d'en avoir eu sincèrement le désir, et de n'avoir jamais cédé qu'à mon insu au besoin d'adapter les faits aux idées, au lieu de soumettre les idées aux faits."² Et deux pages plus loin : "Ce livre ne se met précisément à la suite de personne; en l'écrivant, je n'ai entendu servir ni combattre aucun parti; j'ai entrepris de voir, non pas autrement, mais plus loin que les partis; et tandis qu'ils s'occupent du lendemain, j'ai voulu songer à l'avenir."³

b: Un moraliste qui interroge la paix. Est-ce à dire pour autant que Tocqueville soit un "indifférent", un analyste, dont la pensée ne serait régie que par la froide rigueur, et le plaisir, la jouissance profonde de cette froide rigueur. Rien de plus faux, comme l'on sait⁴, et l'on doit ajouter ici un deuxième élément. Ce n'est pas seulement une certaine position qui conditionne sans doute une objectivité fructueuse, c'est aussi le rapport dialectique que cette situation sait entretenir, la tension qui s'installe avec des convictions éthiques, des principes moraux qui fonctionnent alors comme de véritables opérateurs de lucidité. Être un moraliste ne signifie pas seulement, chez lui juger, mais se donner les moyens et l'exigence de comprendre. Il connaît ses propres passions, il les choient, s'en prévaut, les revendique, non sans quelque affectation parfois: la liberté, la grandeur de l'individu, malheureusement si facilement sacrifiée selon lui à ce

¹ Michel Chevalier (1806-1879) publie *Ses Lettres sur l'Amérique du Nord* entre novembre 1833 et octobre 1835 dans le *Journal des débats*, avant de les éditer en 1836.

² I, 1, p. 12.

³ I, 1, p. 14

⁴ Voir R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Tel Gallimard, 1967, p. 239, "Tocqueville est un sociologue qui ne cesse de juger en même temps qu'il décrit; En ce sens il appartient à la tradition des philosophes politiques classiques, qui n'auraient pas conçu d'analyser les régimes sans juger".

Tout ce serait le corps social¹, et c'est bien avec inquiétude quant au devenir de ces valeurs, à leur possibilité de se transmuter en valeurs de libertés, qu'il interroge les sociétés nouvelles. Il est vrai aussi, sans aucun doute, que Tocqueville n'est pas un pur spéculatif, un métaphysicien ou un pur théoricien, on l'a souvent noté², quoiqu'on lui ait reproché parfois aussi un certain penchant excessif à la généralisation et qu'il s'en soit aussi inquiété lui-même. Pascalien, il sait que l'homme est condamné à n'atteindre de certitudes démontrées que sur un nombre très limité de points, mais sans que cela doive jamais nous empêcher d'agir.

Aussi certes les jeux de la spéculation lui semblent-ils être effectivement parfois être une perte de temps et une souffrance inutile dès lors qu'on veuille précisément les prendre par trop au sérieux. Les limites de notre pensée ne doivent pas être un obstacle à l'action et la volonté qui font notre dignité. On se souviendra de sa déclaration à son ami Charles Stöffels en date du 22 octobre 1831 et qui mérite d'être citées ici, tant s'y exprime et le personnage, et son éthique, et sa perception du sens éventuel de la philosophie "Pour l'immense majorité des points qu'il nous importe de connaître, nous n'avons que des vraisemblances, des à peu près. Se désespérer qu'il en soit ainsi c'est se désespérer d'être homme, car c'est là une des plus inflexibles lois de notre nature. S'ensuit-il que l'homme ne doit jamais agir parce qu'il n'est jamais sûr de rien ? Certes, ce n'est pas là sa doctrine. Lorsque j'ai une détermination importante à prendre, je pèse avec grand soin le pour et le contre, et au lieu de me désespérer de ne pas pouvoir arriver à une conviction complète, je marche comme si je ne doutais pas; j'agis ainsi, parce que l'expérience m'a appris qu'à tout prendre il vaut mieux risquer d'entrer vite et avec vigueur dans une mauvaise voie que de demeurer dans l'incertitude ou d'agir faiblement.

Il faut donc prendre son parti de n'arriver que très rarement à la vérité démontrée. Mais, quoi qu'on fasse, me direz-vous, le doute auquel on se résigne est toujours un état pénible. Sans doute, je considère le doute comme une des plus grandes misères de notre nature, je le place immédiatement après les maladies et la mort. Mais c'est parce que j'ai cette opinion de lui que je

¹ VI, 1, p. 52, à H. Reeve, lettre du 3/02/1840)

² Voir, par exemple, J.- C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*. PUF. 1983. p. 61, 96

ne conçois pas que tant d'hommes se l'imposent gratuitement et sans utilité. C'est pour cela que j'ai toujours considéré la métaphysique et toutes les sciences purement théoriques qui ne servent de rien dans la réalité de la vie comme un tourment volontaire que l'homme consentait à s'infliger.”¹

Et si le réel n'est pas rationnel, s'il éprouve donc une indéniable réticence à l'endroit des professionnels de la spéculation², cela chez lui, ne signifie en rien, certes, qu'il renoncât donc à comprendre ou à analyser. Statistiques et méthode comparative, questionnement éthique donc aussi, les outils ne manquent pas pour ceux qui veulent penser le réel, sans s'en remettre aux abstractions ou aux facilités d'une philosophie des “essences”³.

Nous risquerons même, ici, en ajout, une remarque. Il faudra bien tout de même un jour tirer davantage au clair la question de l'intellectualité démocratique et plus précisément celle du sens exact de l'idée de “philosophie” en régime ou culture démocratique. Or nul doute, en la matière, qu'un retour à Tocqueville confronté par exemple à Victor Cousin serait riche d'enseignements.

Cela étant, plus précisément, ce qui est singulier, c'est qu'à l'instant où il s'apprête à rendre un jugement de valeur quelque peu dubitatif ou réservé, tout se passe comme si le souci de compréhension, de voir la nécessité et la positivité de ce qui est, l'emportait effectivement en son esprit. Bref, il sait comme il le dit, se mettre à la place de Dieu. ”Il est naturel de croire que ce qui satisfait le plus les regards de ce créateur et de ce conservateur des hommes, ce n'est point la prospérité singulière de quelques-uns, mais le plus grand bien-être de

¹ *Tocqueville, Lettres choisies, Souvenirs*, sous la direction de F. Mélonio et L. Guellec, Quarto Gallimard, 2003, p. 240.

² Voir F. Mélonio, *Tocqueville et les Français*. 1993, Aubier, Paris, et sa remarque à propos de Tocqueville et Hegel, p. 31. Cela étant, la référence que donne l'auteur comporte une coquille, la lettre à F. de Corcelle du 22/07/1854 se trouve dans le volume 2 et non le premier volume du tome XV. Il y est dit: “Vous n'ignorez pas que celui-ci [Hegel] a été le protégé des gouvernements, parce que sa doctrine établissait dans ses conséquences politiques que tous les faits étaient respectables et légitimes par cela seul qu'ils se produisaient et méritaient l'obéissance”

³ Voir la remarque conclusive de F. Bourricaud de sa préface à l'ouvrage de J.-C. Lamberti. “Tocqueville: historien, sociologue, philosophe ? La question n'a pas beaucoup d'intérêt. Tout ce que j'ai voulu suggérer dans ces pages, en introduction au beau livre de M. Lamberti, c'est que si l'œuvre de Tocqueville est sujette à critiques sur plusieurs points, sa démarche reste un modèle pour tous ceux qui se méfient des abstractions et des “essences”, sans renoncer à introduire intelligibilité et compréhension dans l'analyse des processus sociaux;”(Lamberti [1983], p. 8.

tous: ce qui me semble une décadence est donc à ses yeux un progrès; ce qui me blesse lui agréé. L'égalité est moins élevée peut-être; mais elle est plus juste, et sa justice fait sa grandeur et sa beauté. Je m'efforce de pénétrer dans ce point de vue de Dieu, et c'est de là que je cherche à considérer et à juger les choses humaines.”¹ Chercher à se donner le point de vue de Dieu, la compréhension, donc, analyser les mécanismes des comportements, voici le “first social scientist” de J. Elster². Être un moraliste prêt à juger ce qui est au nom de ce qui devrait être, vouloir jouer les moniteurs pour faire en sorte que les sociétés démocratiques évitent de céder à certains de leurs dangereux penchants³; le portrait définit effectivement, on doit le reconnaître, une attitude complexe, et le projet certes, ne manque pas d’ambition.

Car, effectivement, une fois convaincu de l’inexorabilité de la démocratie, il s’agit d’apprendre à la regarder sereinement. Ainsi ce qu’il confesse à J.-S. Mill : “Vous savez que je n’exagère pas le résultat final de la grande révolution démocratique qui s’opère en ce moment dans le monde; je ne la regarde pas du même œil que les israélites regardaient la terre promise. Mais à tout prendre, je la crois utile et nécessaire, et j’y marche résolument, sans hésitation, sans enthousiasme et j’espère, sans faiblesse.”⁴

Il y a bien donc chez cet auteur une capacité d’objectivité, qui débouche sur l’acuité des analyses que l’on sait, il y a aussi les éléments des conditions d’une psychosociologie de la pertinence intellectuelle qui mériterait peut-être plus d’attention qu’une certaine culture n’est prêt à lui accorder. Quoi qu’il en soit, cela ne doit cependant pas nous dispenser de jauger les limites de cet esprit aiguisé. Aussi pertinent qu’il soit, il reste aussi un homme de son temps, de sa caste, de son milieu. Tocqueville pour aussi indépendant que soit son esprit, n’est pas un homme de nulle part. Et cela a aussi son importance, tant sa vision de la démocratie, des dangers qu’elle secrèterait par ses excès, selon lui, pourraient s’expliquer en fait par ses dévoiements ou ses inachèvements.

¹ I, 2, p.337-338.

² Voir J. Elster, *op. cit.*

³ I, 2, p. 331.

⁴ VI, I, p. 294, à J. S. Mill, lettre de juin 1835.

c: Un acteur avec ses préjugés et son sens des responsabilités. Il y a aussi autre chose qui peut faire de Tocqueville un auteur à interroger lorsque l'on cherche l'éventuelle singularité des démocraties dans leur rapport à la guerre, et donc en matière de politique étrangère. Il fut non pas seulement un homme de cabinet, d'études et de voyages, célébrant la nécessité et la grandeur d'une nouvelle forme de civisme, il faut aussi en accord avec celui-ci, un homme politique, député durant de longues années de la ville de Valognes¹, près de laquelle était son château, et même durant quelques mois, un ministre des Affaires Étrangères dans un second gouvernement Barrot en 1849². Quelles que soient les compétences qu'il put manifester à cette dernière occasion, quel que soit le bilan de son action, quelles que soient les faiblesses de ses talents d'orateur durant sa carrière qu'il reconnait³, il n'en reste pas moins, que c'est bien à quelqu'un qui connaît le bonheur mais aussi les pesanteurs des responsabilités politiques, les grandeurs et les servitudes de la vie "engagée" que nous avons affaire. S'il y a un Tocqueville analyste, s'il y a un Tocqueville fier de ses principes et de ses convictions, et aussi bien de ses préjugés, il y a aussi un Tocqueville homme politique, qui doit savoir négocier avec ses principes pour ne pas qu'ils ne soient jamais rien d'autre que des principes impuissants.

Concrètement et pour exemple, cette fameuse expédition de Rome qui visait à préserver le pouvoir du Pape chassé par des républicains a beau lui sembler une mauvaise affaire, mal engagée, il n'empêche que nommé à son poste, soucieux avant tout de la paix générale⁴, il se fera un devoir d'en assumer la responsabilité politique, en s'exonérant, il est vrai, s'en confiant à son ami H. Reeve, de sa responsabilité morale. Tocqueville est parfois pris dans les rets des querelles politiques; s'efforce-t-il d'éviter les querelles politiciennes à la Chambre, cela ne le met pas à l'abri des querelles avec l'étranger. D'où cette fameuse algarade, en 1843⁵, avec Lord Brougham à propos du droit de visite, et où l'on sent tout ce qu'un responsable doit savoir

¹ Du 2 mars 1839 au 2/12/ 1851.

² Du 2 juin au 30 octobre 1849.

³ Voir lettre à H. Reeve du 12/04/1840, VI, 1, p. 57-58.

⁴ VI, 1, p. 100, à H. Reeve, 15/06/1849.

⁵ Voir la correspondance entre Tocqueville et H. Reeve, VI, 1, p. 66-71.

prendre sur lui pour à la fois défendre son honneur, mais aussi pour éviter que les choses ne s'enveniment encore davantage, quelle que soit l'acrimonie ou la mauvaise foi de la partie adverse.

Ce n'est donc pas seulement un intellectuel qui parle, curieux du monde, lisant le Coran, s'intéressant à l'Inde aussi bien à l'Algérie bien sûr, c'est aussi un homme qui a dû affronter les responsabilités des Affaires, y compris celles d'un ministère des Affaires étrangères. Et dans sa propre logique, qui veut que les Lumières, en politique, naissent de l'expérience, cela devrait le mettre avant tout à l'abri des analyses trop abstraites ou de jugements trop précipités, cette plaie qui menace si souvent les hommes de cabinets qui croient pouvoir gloser interminablement et impunément sur le cours du monde, au nom de leurs prétendues lumières justement.

Quoi qu'il en soit, pour notre propos, l'essentiel est qu'il ne lui semble pas absurde, lui le libéral soucieux de défendre et de développer les libertés intérieures, de recourir à la guerre dans certains cas; des "cas" qui ne relèvent en aucune façon d'une simple stratégie de défense, et en dépit du principe du respect de la souveraineté des peuples¹, pourvu que l'on fasse cette guerre en respectant certaines règles, et en sachant que la guerre peut parfois se faire au nom de la liberté ou au moins de ses conditions de possibilités².

B: Propositions de lecture de Tocqueville. Les trois lectures de la référence à Tocqueville.

Esprit attentif, homme de principes, homme ayant des responsabilités politiques, cela permet de faire de la référence à Tocqueville un triple enjeu ou plutôt de proposer une triple lecture de son œuvre, quant à la question dudit pacifisme supposé des démocraties.

a: Une première lecture consisterait d'une part à découvrir que pour Tocqueville, les sociétés démocratiques sont bien portées au pacifisme, d'autre part à interroger les raisons, ou les explications avancées de celui-ci, enfin à en définir les limites selon les indications explicites de Tocqueville lui-même. Et c'est bien ainsi d'ailleurs qu'il est lu le plus couramment.

¹ VI, 1, p. 104, à H. Reeve 5/07/1840; *ibid.* p. 109, lettre du 15/09/1849.

² Cf. VI, 1, p. 102, à H. Reeve, 30/06/1849.

En l'espèce les deux premiers paragraphes du chapitre XXVI de la troisième partie de la *Seconde Démocratie*¹, sont décisifs et semblent bien être le résumé adéquat et légitime de la vision tocquevillienne en la matière. Affinités culturelles, évolution des mœurs ou des mentalités, interdépendance économique, voilà dit très sommairement ce qui rendrait compte de ce pacifisme en parallèle à un sentiment d'unité civilisationnelle que l'on doit peut-être distinguer des facteurs plus spécifiquement démocratiques. Il faudrait regarder cela de plus près tout de même.

b: Une deuxième lecture, qui peut être parallèle ou entrelacée à la première consisterait à suivre Tocqueville lorsque le moraliste et le défenseur des libertés qu'il est, s'interroge sur la valeur de ce pacifisme, sur le terreau moral sur lequel il repose, et les implications de celui-ci quant au devenir des libertés qui lui sont chères. Et ici, ce sont bien les concepts de liberté, mais tout aussi bien de "grandeur" qui deviennent les opérateurs de ce que l'on pourrait appeler une attitude de soupçon à l'endroit du pacifisme comme tendance morale. Se défiant de la guerre, mais surtout de certaines de ses causes, n'ayant guère de sympathie pour l'institution militaire, il se refuse à voir en elle le mal absolu. Une intervention militaire peut être justifiée pour des considérations qui ne relèvent pas seulement d'une réponse à une injustice subie. Et force est de constater aussi que la situation de guerre peut avoir des effets bénéfiques sur l'éthos des peuples et des individus, effets positifs que l'on peine à voir comment ils pourraient être obtenus autrement. Les problèmes moraux de nos sociétés bourgeoises se profilent clairement à l'horizon, et il ne semble pas que nous les ayons désormais résolus, en dépit des programmes idéologiques ou de développement personnel que l'on veut bien nous asséner plus ou moins insidieusement ou avec le ton plus ou moins péremptoire de la sagesse des modernes ou des bienfaits d'une culture du droit et des échanges.

c: La troisième lecture serait en quelque sorte symptomale. Tocqueville, n'éprouve aucun enthousiasme spontané pour les valeurs modernes, bourgeoises qui s'installent semble-t-il de façon définitive dans nos sociétés au point d'en être l'atmosphère, l'aura invisible mais

¹ I, 2, p. 287.

d'autant plus prégnant et insistant. Mais, il est aussi l'homme qui recherche les personnalités "distinguées" et savourent son appartenance à des institutions éminentes (au point d'être prêt à dédaigner l'Académie des Sciences pour ne pas compromettre sa candidature à l'Académie Française, où il succédera au général Cessac), il est cet homme qui se défie du peuple, de sa spontanéité, de ses passions, de son manque de Lumières, nous serions tentés de dire, somme toute, de sa vulgarité, il est aussi cet homme qui se sait et se veut avant tout de son pays, comme citoyen, comme député, comme ministre, comme individu, comme il le confesse à son neveu Hubert¹, il est un individu de son temps, de sa race, de sa classe, de ses intérêts. Oui, il est un notable². A ce titre, son œuvre peut être lue comme un document révélateur de ce que peut voir, dire et comprendre un homme de cette époque, porté par un certain éthos, lorsqu'il s'agit de la politique étrangère, de ses fins, de la pertinence de la guerre avec toute l'acuité d'analyse et de sensibilité morale qui sont néanmoins les siennes.

Car tout autant que de souligner les limites de sa vision du rapport à la guerre des démocraties, de ses contradictions entre sa vision de ce qu'est la démocratie, et ce qu'il serait peut-être tout aussi pertinent de voir en l'œuvre de Tocqueville un symptôme donc de ce que les sociétés démocratiques ont du mal à voir et à dire d'elles-mêmes. Emportées par l'image valorisante d'elles-mêmes que leurs dispense leurs origines, ou cette vision de leur origine, elles sont parfaitement capables, si les circonstances s'y prêtent, d'aller à l'encontre des principes qui sont l'armature de l'image de légitimité, de supériorité qu'elles se donnent d'elles-mêmes, ou de déborder les mœurs qui sont leur assiette ordinaire, lorsque l'urgence n'est pas là. Tocqueville est un de ceux, peut-être un des premiers, qui à l'heure où s'installent les sociétés démocratiques et leurs prétentions émancipatrices, sans les rejeter, en en soulignant la positivité, est capable d'en dénoncer certaines prétentions immédiates. Il est aussi celui, qui dans ces dénonciations ne voient

¹ XIV, p. 296. à son neveu Hubert, lettre du 7/03/1854.

² Sur le *notable*, voir X, p. 7-10, préface au volume d'A.-J. Tudesq, et aussi L. Jaume, *Tocqueville*, Arthème Fayard, Paris 2008, p. 49. Sur les notables en général à cette période, voir encore A. Jardin André et A.-J. Tudesq, *La France des notables. I, L'évolution générale, 1815-1848*, Points, Seuil, 1973 et Francis Démier, *La France du XIX^e siècle. 1814-1914*, Seuil, Paris, 2000, p. 169-175.

pas sans doute suffisamment tous les aspects du problème. qu'elles posent, eu égard aux lourdes ambiguïtés de l'idée d'égalité. Il y a bien une limite à la lucidité toquevillienne. Dans le temps où il s'inquiète pour les libertés, il ne voit pas que le désintérêt pour les libertés, l'acceptation un peu rapide d'un certain despotisme, de la violence, aurait peut-être un lien véritable avec un profond sentiment d'injustice non dénué de fondement.

Et lorsqu'il s'ingénie, saisi d'une panique morale, à traquer des sources possibles de sens dans la modernité, afin d'arracher l'homme démocratique à son enlèvement dans le seul culte des valeurs matérielles, convoquant pour ce faire la religion, invoquant la *grandeur*, il se révèle incapable de voir en quoi certaines des dérives possibles de cette quête de sens, fanatisme, bellicisme, confusion du religieux et du politique, bref, tout ce qui menace ses valeurs libérales, pourraient n'être à tout prendre que les effets ou conséquences d'un manque d'équité. Il s'inquiète pour les libertés et se défie de l'excès d'égalité qui lui semble menacer la civilisation elle-même ; il se refuse à voir en quoi les passions liberticides de la société peuvent s'expliquer non seulement par un matérialisme honteux, mais aussi par une quête de justice déçue.

À moins que son œuvre soit emblématique d'un moment où dans le temps même où la culture démocratique, par l'individualisme, le rationalisme, le matérialisme qui en sont, selon lui, les constituants essentiels et interdépendants, devient une redoutable machine à désenchanter, la société, elle, ne parvient pas encore à faire le deuil de ce sens. Cette requête de sens ne serait pas alors le symptôme d'une requête de justice qui se dissoudrait avec son accomplissement, mais quelque chose de plus profond encore, ce qu'appelle toujours une pensée de la liberté qui se cherche un objet et un régulateur, pour conserver le goût d'elle-même et de ses exigences. Paradoxe alors dangereux ; la liberté, pour ne pas se lasser d'elle-même, pour échapper au sentiment de l'absurde, de la gratuité, a besoin de trouver un sens à son exercice, mais il se pourrait malheureusement qu'elle trouvât celui-ci dans une forme d'existence violente qui serait alors le trou noir dans lequel elle se dissoudrait ou se renoncerait peut-être sans regret.

L'œuvre de Tocqueville effectivement, semble bien hésiter alors entre une culture

de la liberté qui serait sa propre fin, ce qui serait le message le plus explicite de son œuvre, et une culture du sens, dans l'intérêt même de la vitalité de la liberté, culture du sens qui pourrait se retourner contre les libertés, par les expressions violentes de ce besoin et les illusions de satisfaction qu'il peut croire trouver ici ou là. Une hésitation qui pourrait bien être aussi au cœur de toute pensée libérale qui se veut une pensée des libertés publiques, une pensée soucieuse d'un espace public pérenne, une pensée de la dignité de l'être humain, avant d'être une pensée seulement moralement "libertaire".

C: Précisions. Qu'entend Tocqueville par le terme de démocratie ?

Mais avant d'aller plus loin dans le détail de l'œuvre de Tocqueville, on comprend qu'il est nécessaire ici, d'évacuer certaines ambiguïtés et d'apporter quelques fils conducteurs sur la question de la démocratie, et le sens que peut avoir le terme, et à quelle réalité il peut renvoyer. Le constat de son équivocité, presque proportionnelle à son invocation, est une évidence. Ce qui par voie de conséquence signifie que les critiques de la "démocratie", elles aussi, ne manqueront pas d'être plurielles dans leurs cibles et leurs présupposés¹. Mais l'on comprend néanmoins rapidement que nous avons la affaire à un vocable pour lequel l'article défini ou indéfini est d'importance, un jeu sémantique s'inventant aisément entre *la* démocratie, comme idéal, projet de société, et *une* démocratie, qui représente la réalisation toujours imparfaite ou inachevée du premier. Si le sens du mot démocratie fait problème c'est sans doute qu'il contient un horizon à la fois trop espéré et indéterminé pour ne pas laisser insatisfaits ceux-là mêmes qui s'en réclament dès lors qu'ils ont à juger une société concrète qui prétend pouvoir revendiquer le label.

a: Trois sens de l'égalité: morale, sociologique, politique.

Aujourd'hui nous sommes portés à désigner par démocratie, sans préciser ici les questions liées à sa valeur intrinsèque et à ses "pathologies" une société qui peut présenter un certain nombre de caractéristiques issues de certains principes. Ceux-ci sont donc le principe

¹ J.-M. Donegani et M. Sadoun, *Critiques de la démocratie*, PUF, Paris, 2012, p. 5. "La démocratie est un des mots qui s'écrivent au singulier, qui vont de soi et dont chacun a une idée. Un mot de proche de l'expérience, qui résiste à l'effort de définition et auquel les acteurs donnent une pluralité de sens".

de l'égalité de tous devant la loi d'une part, et celui de la souveraineté du peuple d'autre part, principes qui semblent bien devoir conduire à terme à l'universalité du suffrage.

Les caractéristiques, elles, renvoient à certaines institutions; des institutions qui garantissent l'indépendance de la justice, des élections libres et loyales à intervalles réguliers définis par la constitution (autrement dit la possibilité qu'évoquait K. Popper de pouvoir changer de gouvernants sans effusion de sang), et la possibilité pour tout citoyen de poursuivre l'État devant les tribunaux (ce qui permet de parler de "droit au droit" ou d'État *de droit*).

Enfin une démocratie, ce n'est pas seulement le pouvoir du peuple souverain, mais ce sont aussi des valeurs liées à l'individu lui-même; ce que l'on désigne par les droits de l'homme (et non plus du citoyen) et des minorités. Valeurs qui doivent s'inscrire dans la constitution pour éviter les errements possibles de la souveraineté populaire issue des urnes. La démocratie veut arracher le peuple à une détermination à des fins transcendantes (la tradition, la religion, la "nature"), mais c'est aussi pour tendre à arracher l'individu à la nouvelle transcendance sans borne ou frein de la souveraineté populaire. En cela la démocratie sera "libérale", suspicieuse à l'endroit du pouvoir et des pouvoirs, insistant sur l'importance par exemple de la rotation des magistratures, de la séparation des pouvoirs ou du contrôle des gouvernants. Il s'agit certes de permettre à un peuple de disposer de lui-même, d'assurer l'égalité de tous, mais aussi bien de garantir l'indépendance, l'appartenance et la reconnaissance de chaque individu.

Pour le dire encore autrement, une démocratie c'est d'abord une *culture* de l'égalité, de la souveraineté du peuple, des droits et de la dignité de l'homme, culture qui suppose intelligence, courage, voire empathie de la part des citoyens, c'est ensuite certaines *institutions* qui garantissent d'une part la protection de l'individu contre les autres, la société et l'État, d'autre part l'expression de la souveraineté populaire, ainsi que la participation du plus grand nombre aux magistratures, une démocratie c'est enfin une *certaine réalité économique et sociale* qui refuse l'exclusion, la ségrégation ou l'exploitation des uns par les autres, la naturalisation des inégalités de fait, en accordant à chacun ce qui lui est nécessaire pour se respecter, s'accomplir et être

respecté des autres, en pouvant ainsi participer de façon constructive à l'élaboration du vivre-ensemble. Un vivre-ensemble qui est toujours aussi, notons-le ici, une certaine façon, pour une société d'envisager ses liens avec les autres sociétés.

Bref, la démocratie aimerait pouvoir s'identifier avec ce que serait de droit une société parfaitement émancipatrice de l'homme, lui assurant des "capabilités" essentielles ; une société gage de développement, de liberté et de paix avec les autres sociétés, s'arrogeant le monopole sinon de chacune de ses valeurs, du moins de leur congruence et heureuse compossibilité, voire rigoureuse interdépendance.

En bilan, on insistera donc sur le fait que par démocratie, on entend ainsi une réalité sociale, politique, sociologique et humaine, assez équivoque, renvoyant peut-être à une *idée* jamais encore totalement actualisée de façon satisfaisante¹. En reprenant l'heureuse formule de P. Rosanvallon, la démocratie n'est pas seulement une idée, un idéal, une réalité qui auraient une histoire, elle "est" une histoire². Et d'ajouter aussitôt: "C'est pour cette raison que l'histoire philosophique doit nécessairement venir relayer et élargir l'histoire sociale"³. Vouloir donner en une phrase une définition définitive de la démocratie est sans doute donc une gageure, tant elle renvoie aussi bien à des idées essentielles, (égalité devant la loi, souveraineté du peuple, pouvoir de la majorité) qu'à des institutions qu'à une dynamique culturelle, une stratification sociale, ou à un idéal de société.

Qu'est-ce que Tocqueville entend, lui, par le terme de *démocratie* ? La question, on le sait est un passage obligé de toute lecture de cet auteur, et les écrits consacrés à ce problème peuvent être des plus pertinents ou suggestifs. On sait en effet combien on a pu lui reprocher un

¹ Sur les différents "registres" possibles du terme, voir A. Caillé, *op. cit.*, p.28-34. Pour une définition rapide, voir Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, collect. Champs, 1992., p. 68 "[...] Un pays sera dit "démocratique" s'il accorde au peuple le droit de choisir son propre gouvernement par le moyen d'élections périodiques, multipartistes et à bulletin secret, sur la base du suffrage universel et égalitaire".

² P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Folio, Gallimard, 2000, p. 36-37 "Mais il est tout de suite nécessaire de préciser qu'il ne s'agit pas seulement de dire que la démocratie a une histoire. Il faut considérer plus radicalement que la démocratie est une histoire. Elle est indissociable d'un travail d'exploration et d'expérimentation, de compréhension et d'élaboration d'elle-même." Voir aussi sur ce problème de définition, Francis Dupuis-Déri, *Démocratie. Histoire politique d'un mot, aux États-Unis et en France*, Lux Éditeur, Québec, Canada, 2013.

³ *Ibid.*

usage trop polysémique ou trop mouvant du terme, renvoyant aussi bien à un état social, à la mobilité des classes, à la souveraineté du peuple, par exemple, au point que James T. Schleifer établissait une liste d'au moins onze sens différents¹. Mais en dépit de cela, ou à cause de cela, nous ne nous y arrêtons pas outre mesure, considérant en effet qu'il y a tout de même une lisibilité d'entrée suffisante en la matière.

La démocratie, chez Tocqueville, c'est concrètement et tout d'abord la société américaine². Ce qui ne signifie pas que toutes les démocraties soient nécessairement gouvernées de la même façon que les États-Unis. "Je suis très loin de croire qu'ils [les Américains] aient trouvé la seule forme de gouvernement que puisse se donner une démocratie"³. Ce qui indique déjà une erreur à ne pas commettre sur le sens du vocable chez cet auteur; il ne s'agit pas d'abord d'un problème de gouvernement.

La démocratie c'est donc, ensuite, plus généralement, et on l'a suffisamment souligné, un régime social plus qu'un type de gouvernement donc, et ce régime est celui de l'égalité des conditions. Sociologiquement, la démocratie est la société des classes moyennes, qui n'est certes pas le tout de la société, mais qui incarne et condense les valeurs d'une culture de l'égalité. La démocratie, régime social, peut donc très bien aller de pair, du moins dans un premier temps avec un gouvernement monarchique, et il faudra d'ailleurs un certain temps pour qu'il accepte que la monarchie étant définitivement chose du passé pour la France, il ne reste plus qu'à se rallier à la république, pour sauver ce qui peut l'être en matière de liberté.

Et là, Tocqueville reconnaît donc déjà que le modèle américain n'est qu'un "cas"

¹ Voir J. T. Schleifer, *The making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, voir R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Tel Gallimard, 1967, p. 225; aussi J. C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*. PUF. 1983, p. 28-32; L. Jaume, *Tocqueville*, Arthème Fayard, Paris 2008, p. 28 et suiv. De façon plus générale et synthétique sur le terme au dix-neuvième, on consultera C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, coll. Tel, Gallimard, 1994, p. 18-23. F. Dupuis-Déri, *op. cit.*, p. 337, 344-346, 383.

² Cf. I, 1, p. 202 "En Amérique, la démocratie est donc livrée à ses propres pentes. Ses allures sont naturelles et tous ses mouvements sont libres. C'est là qu'il faut la juger". Voir aussi "[...] je ne chercherai pas, moi, comme on essayé de le faire plusieurs de mes collègues, quelle est l'étymologie vraie de ce mot démocratie. Je ne parcourrai pas, comme on le faisait hier, le jardin des racines grecques; pour savoir d'où vient ce mot. Je chercherai la démocratie où je l'ai vue, vivante active, triomphante dans le seul pays du monde où elle existe, où elle a pu fonder jusqu'à présent, dans le monde moderne, quelque chose de grand et de durable, en Amérique"(Séance du 12/09/1848, III, 3, p. 174).

³ I, 1, p. 11

dont la valeur exemplaire, “idéale-typique”, comparative, ou emblématique doit être examinée de prêt, pour atteindre quelque chose comme une “essence” de la démocratie. “J’avoue que dans l’Amérique j’ai vu plus que l’Amérique ; j’y ai cherché une image de la démocratie elle-même, de ses penchants, de son caractère, de ses préjugés, de ses passions: j’ai voulu la connaître, ne fût-ce que pour savoir du moins ce que nous devions espérer ou craindre d’elle.”¹ . “L’Amérique n’était que mon cadre, la Démocratie le sujet”, écrit-il à J.-S. Mill, le 19 septembre 1836².

Et enfin un peu plus tard, lorsqu’il reconnaît la réception mitigée de la Démocratie en Amérique de 1840. “Mais en partant des notions que me fournissaient la Société américaine et française, j’ai voulu peindre les traits généraux des Sociétés Démocratiques dont aucun modèle complet n’existe encore. C’est ici que l’esprit du lecteur ordinaire m’échappe. Il n’y a que des hommes très habitués à la recherche des vérités générales et spéculatives qui aiment à me suivre dans une pareille voie”³ . Comme quoi, Tocqueville aussi aime les exercices spéculatifs, et son “génie” a sans doute été de voir effectivement un “type” par-delà l’exemple.

S’agit-il alors d’adoubier la démocratie ? Est-elle nécessairement une société de liberté ? La réponse de l’œuvre de Tocqueville est sans aucun flottement. De l’égalisation des conditions à une forme de despotisme possible, voilà la problématique possible que résumait admirablement son illustre correspondant John Stuart Mill dans son commentaire. “Il [Tocqueville] peut bien concevoir une démocratie sous le gouvernement d’un monarque absolu.[...] Par démocratie, M. de Tocqueville entend l’égalité des conditions l’absence de toute aristocratie, qu’elle repose sur des privilèges politiques ou sur une supériorité découlant de l’importance individuelle et de pouvoir dans la société. C’est vers la démocratie prise dans ce sens, vers l’égalité entre un homme et un autre, qu’il pense que la société se dirige de manière irrésistible. Elle ne se dirige pas forcément vers la démocratie prise dans l’autre sens du terme, gouvernemental, qui est le plus commun”[une forme de gouvernement] .

¹ I, 1, p. 12.

² VI, 1, p. 315.

³ A J.-S. Mill, 18/10/1840, VI, 1, p. 330.

En général il faudrait donc dire que l'égalité peut signifier aussi bien l'égalité dans la liberté que l'égalité dans la servitude. La première situation est réalisée en Amérique. La France, à son avis risque de tomber dans la seconde"¹.

Ajoutons, et le lien est d'importance, que l'égalisation des conditions pousse effectivement les sociétés vers des institutions libres. "Les hommes qui vivent dans ce temps marchent donc sur une pente naturelle qui les dirige vers les institutions libres"². Cela étant, Stuart Mill se refuse tout de même, et selon même ce critère de l'égalisation des conditions, à parler de démocratie à propos de tous les États de l'Union. "En ce qui concerne les États esclavagistes, c'est une pure et simple trahison des termes que d'appeler leurs gouvernements des démocraties. La totalité de la population blanche de ces États constitue une aristocratie et elle semble, d'après tous les témoignages recevables, avoir une bonne part des qualités personnelles que possèdent partout ceux qui gouvernent par la force et qui sont entretenus par le travail des autres"³.

Donc, l'égalité des conditions tend naturellement, mais non nécessairement à produire un gouvernement populaire, et à entériner, comme c'est le cas en Amérique, l'idée ou le "dogme" la souveraineté du peuple. Quoique sur ce point, les États-Unis permettent à Tocqueville de "créer" un nouveau sens au terme de "démocratie", réunissant effectivement le principe métaphysique (la dignité dans l'égalité), le principe politique de la souveraineté du peuple et le principe sociologique de l'égalisation des conditions. Les manuscrits de Yale l'attestent. Nous avons là affaire à une République où la mobilité sociale est plus rapide, pourrait-on dire, que la tendance des classes à se figer et se sédimenter en groupements définitivement et inexorablement différenciés, se pensant et se voulant comme tels.

C'est ainsi que grâce à C. Lamberti⁴, que nous trouvons ainsi ce rapprochement que ne pourraient que récuser de principe ces doctrinaires avec lesquels on le confond ou on voudrait le confondre parfois. Il "accepte" la souveraineté du peuple, comme il accepte la

¹ J. Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, Vrin, 1994, p. 148; voir aussi p. 160-161.

² I, 2, p. 295.

³ J. Stuart Mill, *op. cit.*, p. 124)

⁴ C. Lamberti, [1983], p. 30.

démocratie. “Souveraineté du peuple et démocratie sont deux mots parfaitement corrélatifs; l’un présente l’idée théorique, l’autre sa réalisation pratique”¹. Si l’on accepte la démocratie, il faut accepter la souveraineté du peuple et ce qu’elle signifie concrètement.

Quant à la façon qu’il a de se dire démocrate, pour son propre compte, nous avons cette lettre adressée à John Stuart Mill de juin 1835, qui est décisive. “Leur objet final [aux démocrates anglais] me paraît être, en réalité, de mettre la majorité des citoyens en état de gouverner et de la rendre capable de gouverner. Fidèles à leurs principes, ils ne prétendent pas forcer le peuple à être heureux de la manière qu’ils jugent la plus convenable, mais ils veulent faire qu’ils soient en état de la discerner; et la discernant, de s’y conformer. Je suis moi-même démocrate dans ce sens. Amener par degrés les Sociétés modernes à ce point me semble le seul moyen de les sauver de la barbarie ou de l’esclavage. Tout ce que je possède d’énergie et de volonté sera toujours au service d’une semblable cause représentée dans ce pays par des hommes éclairés et honnêtes.”² Quoique, est-ce un effet de l’influence de son correspondant, un refoulé de doctrinaire ou de disciple de Montesquieu lui, il n’empêche qu’il nous faut rajouter ici ce passage d’une lettre au même du 3 octobre 1835, dans lequel, lorsqu’il veut insister sur la distinction entre délégation et représentation, il croit bon de confier. “Il s’agit bien moins pour les amis de la démocratie de trouver les moyens de faire gouverner le peuple, que de faire choisir au peuple les plus capables de gouverner et de lui donner sur ceux-ci un empire assez grand pour qu’il puisse diriger l’ensemble de leur conduite et non le détail des actes ni les moyens d’exécution. Tel est le problème.”³

Ajoutons enfin qu’avec cette égalisation *de fait* des conditions, sur cet état social, se développe une véritable culture de l’égalité qui certes fonde une égalité de respect entre les individus (au point de nous forcer à penser à nouveaux frais dans cette société les rapports du

¹ Sur ce rapprochement, et la différence radicale d’avec la position des doctrinaires, voir P. Rosanvallon, *op. cit.* [2000], p. 126-138.

² VI, 1, p. 294.

³ VI, 1, p. 303-304.

maître et du serviteur) mais en posant aussi le problème des limites de l'hybris qui peut la traverser, en corrodant, sapant, dissolvant inexorablement la prégnance, l'évidence ou le sentiment de pertinence des différences hiérarchiques, des supériorités individuelles, se transmettant du domaine civil au domaine social, économique et politique, comme une lame de fond irrésistible et qui pourrait emporter avec elle les fondements même de la société, comme la propriété par exemple.

La démocratie, c'est donc d'abord l'Amérique, et ce que l'on peut voir au travers d'elle, c'est de fait l'égalité des conditions avec ses corollaires institutionnels. Mais elle est aussi identifiée, non pas seulement au travers d'un exemple, mais aussi comme contraire. La démocratie, c'est enfin, une société, une façon de penser et d'organiser le pouvoir, une culture, qui s'opposent presque terme à terme à la société et au gouvernement aristocratiques: celle-ci s'appariant aux termes de "hauteur", "grands dévouements", "poésie", "gloire", etc., celle-là à ceux de "nécessités de la vie matérielle", "bien-être", "habitudes paisibles"¹. Et par le terme d'aristocratie, sans doute faut-il l'entendre ici en son sens historique et non pas seulement sociologique d'élite ou de minorité puissante comme il peut l'entendre par ailleurs ; une société dans laquelle existait de façon héréditaire des privilèges qui allaient en principe avec des devoirs et des réalités spécifiques.

Cela étant, d'un point de vue de la genèse de l'œuvre de Tocqueville, nul doute que la construction des types idéaux de la démocratie et de l'aristocratie soit née de l'opposition, dans l'esprit de celui-ci, de l'opposition de l'Amérique et de l'Angleterre, avant même qu'il ne se soit d'ailleurs peut-être rendu en Angleterre². Une opposition entre démocratie et aristocratie qui se décline des dizaines de fois, et qui permet ainsi à chaque fois de cerner davantage la richesse de cette polarité qui est ainsi autant celle d'un état social, que celle de mœurs, de façons de penser ou d'institutions. Ce qui ne signifie absolument pas qu'un état social "pur" soit envisageable ou souhaitable. Et ajoutons tout de suite que si le terme "démocratie" est sans doute flottant, pour

¹ I, 1, p. 255-256.

² Voir, J.-C. Lamberti, *op. cit.*, p. 33-35.

telle ou telle raison, celui d'aristocratie parfois ne l'est pas moins et peut parfois désigner autre chose qu'une classe dotée de privilèges héréditaires. Mais nous aurons l'occasion de revenir là-dessus à la fin de notre première partie.

Quoi qu'il en soit, pour ce qui concerne notre propos, et sauf à le préciser, l'essentiel est que lorsque Tocqueville interroge la question du bellicisme ou de l'irénisme de ce qu'il appelle les sociétés démocratiques, il *parle* bien de nos sociétés modernes pour l'essentiel: des sociétés reposant donc sur une égalité de principe de tous devant la loi (le régime social des conditions), la prévalence sociologique des classes moyennes, la formation d'une opinion publique soucieuse de libertés, mais tout autant, sinon parfois davantage de sécurité, ainsi que d'un gouvernement qui d'une façon ou d'une autre est appelé institutionnellement à rendre des comptes à la souveraineté populaire et à sa règle formelle et fonctionnelle de la majorité.

Bref, la démocratie, c'est un régime social, celui de l'égalité, qui refuse donc les privilèges de naissance, c'est aussi une forme de gouvernement qui vise à donner, en principe, au peuple le maximum de pouvoir de décision sur la société, et à chaque individu le maximum de liberté quant à son destin. Et ici, la définition ne vise plus à opposer démocratie à aristocratie, mais à ce qu'il appelle socialisme. "La *démocratie*, c'est l'égalité dans l'indépendance, la liberté"¹ qu'il oppose donc au socialisme qui est "l'égalité dans la contrainte, la servitude"². Ou de façon plus développée encore "Qu'est-ce que la démocratie ? C'est la plus grande part possible de liberté, de lumière, de pouvoirs, donnée à chacun. Que la souveraineté populaire, sa pertinence, les modalités de son expression, son actualisation dans les instances gouvernementales fasse ensuite débat, soit l'occasion d'inquiétudes et de polémiques, c'est là nous le savons l'évidence même de l'histoire de cette idée de démocratie, évoquant c'est selon, soit l'image des démocraties de l'antiquité, soit l'anarchie, soit le despotisme.

"Qu'est-ce qu'un gouvernement démocratique ? C'est un gouvernement qui, au

¹ III, 3, p. 186.

² *Ibid.*

lieu de comprimer la liberté humaine, vient de mille manières à son secours, qui, au lieu de la borner de tous côtés, lui ouvre toutes sortes de nouvelles perspectives, qui, au lieu de lui poser de nouvelles barrières, achève de détruire toutes celles qui gênaient sa marche, qui ne la dirige pas, mais qui met à sa portée les lumières, les ressources qui peuvent lui permettre de...

C'est un gouvernement qui met chaque citoyen, même le plus humble en état d'agir avec autant d'indépendance et de faire de son indépendance un emploi aussi utile, que l'est le citoyen le plus élevé...

Qui n'oblige pas tout le monde à être également pauvre, mais qui met chacun en état de devenir riche avec de l'honnêteté, du travail et du mérite..."¹

Et s'il y a donc bien ambiguïté du terme chez notre auteur², il serait excessif ou de mauvaise foi d'y voir là une marque de confusion. Précisons tout de même quelque peu, ne serait-ce que parce que la notion d'égalité elle-même n'est pas non plus, comme on l'a noté, exempte d'une certaine ambiguïté.

Par le terme d'égalité, il faut donc entendre d'abord au premier chef, une égalité morale ou métaphysique qui trouve sans doute son origine dans la Révélation chrétienne, tout autant que dans les principes rationalistes du jurnaturalisme. Et Tocqueville ne nous permet guère certes, de nous attarder, sur la question de savoir quels sont exactement les liens de dépendance que l'on peut établir entre les deux, sur ce qu'au fond, la démocratie doit à l'histoire religieuse, qui pourrait la relativiser culturellement. Sauf que le principe d'égalité morale ou métaphysique est un principe qui peut en fait très bien rester inactif socialement, bref s'accommoder par exemple de l'esclavage, esclavage à l'ombre duquel le Christianisme a su si aisément s'endormir, selon les dires du Tocqueville qui monte à la Tribune de l'Assemblée pour réclamer l'abolition de l'esclavage dans les colonies sucrières. "Le christianisme, il y a douze cents ans, cela est vrai, a détruit la servitude dans le monde, mais depuis il l'avait laissé renaître. Il y a cinquante ans encore, le christianisme dormait à côté de l'esclavage, et il laissait sans réclamer l'esclavage peser

¹ Voir, III, 3, p. 196.

² J. Elster, *Alexis de Tocqueville, op. cit.*, p. 3.

sur une partie de l'espèce humaine"¹. Cette égalité, c'est celle des hommes qui ont tous la même valeur; et cette valeur désigne quelque chose de positif. Un Pierre Leroux, un Lamennais, un Proudhon bien sûr, ne diront pas autre chose.

Par le terme d'égalité, il faut entendre ensuite effectivement tout simplement l'égalité civile, l'égalité devant la loi. Et là nous sommes alors tout à fait dans l'héritage direct de la nuit du 4 août 1789. Nous sommes dans un type de société dont la pièce maîtresse est la loi, qui éclipse juridiquement, politiquement, la personnalité de chacun, fût-ce celle des individualités les plus remarquables ou les plus autoritaires. Que cette loi puisse au fond "jouer" contre une certaine culture de l'indépendance qui était une marque des sociétés aristocratiques qui attestaient de fortes personnalités va de soi. À ce niveau de la pensée de l'égalité, nous rejoignons aussi bien Aristote que Rousseau: la liberté, c'est cela l'égalité devant la loi, la fin de l'arbitraire.

Par le terme d'égalité, il faut entendre enfin le fait que dans les institutions d'une société qui se prétend démocratique, les citoyens doivent pouvoir participer au vote de la loi, être élu à telle ou telle charge, ou au moins être électeur. La loi est bien alors une convention qui se substitue à l'arbitraire ou au principe d'un pouvoir reposant sur une autorisation divine, ou une prétendue inégalité naturelle. Là il s'agit bien sûr d'égalité politique, et tous les degrés sont possibles, en fonction du cens, de la nature de l'élection du chef de l'exécutif, de la nature de la représentation etc. L'idée maîtresse est alors que cette égalité devant et par la loi sera la seule définition crédible de la liberté politique. Rousseau l'avait bien compris². La liberté, c'est le fait, grâce à la loi, de ne plus avoir à obéir à autrui. "La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui"³.

Donc, lorsque l'on parle de Démocratie chez Tocqueville, il est souhaitable de ne pas perdre de vue ce feuilletage de la notion; l'égalité politique se construisant sur l'évidence de

¹ Le 30 mai 1845, III, 1, p. 125.

² "C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté, O.C. Pléiade Gallimard, III, p. 248, *Sur l'économie politique*. Cf. aussi *Lettres écrites de la Montagne. Huitième lettre*. Pléiade O.C., III, p.842. "Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois: dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous."

³ *Lettres écrites de la montagne*, Huitième lettre, O. C. coll. La Pléiade, Gallimard, 1964, T. III, p. 841.

l'égalité civile, celle-ci s'établissant sur l'évidence morale et métaphysique de l'égalité des hommes.

Cet écart entre les différentes égalités, il en est conscient, même s'il postule que les égalités premières conduisent, doivent conduire aux autres. Le premier chapitre de la quatrième partie de *La Démocratie en Amérique* a pour but de montrer en quoi "*l'égalité donne naturellement aux hommes le goût des institutions libres*"¹. Et *L'Ancien régime et la Révolution* précisera encore ce rapport. "Donner l'épithète de gouvernement démocratique à un gouvernement où la liberté politique ne se trouve pas, c'est dire une absurdité palpable, suivant le sens naturel des mots"², après avoir souligné le principe qui permet de déduire cette conclusion. "D'après la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée."³

Mais à chaque passage entre deux étages de cette notion d'égalité, si des blocages peuvent certes se produire; ils ne seront pas suffisants pour néanmoins faire obstacle à l'évidence d'un lien profond ou d'une consécution naturelle, pour ne pas dire nécessairement souhaitable. Il y a par exemple une réelle égalité entre l'homme et la femme, cela ne veut pas dire qu'il faudrait aussi donner le droit de vote aux femmes. Si la femme américaine séduit tellement Tocqueville⁴, c'est qu'en dépit de son affranchissement d'une certaine éducation devenue inadaptée, après une jeunesse libre, elle saura devenir une épouse et mère de famille connaissant ses devoirs et respectant les vertus de son sexe et ne prétendant pas à une fallacieuse, factice égalité politique. Tocqueville, ici, politiquement et moralement, est bien loin d'un John Stuart-Mill. La citoyenneté active, responsable, réclame des Lumières, qui ne sont pas de facto à la portée de tous, même si ce n'est pas le fait qu'un vote est éclairé ou pas qui soit le seul critère que l'on doive prendre en

¹ I, 2, p. 295-296.

² II, 2, p. 109.

³ II, 1, p. 62.

⁴ Cf. par exemple la lettre à sa belle-sœur Émilie du 9/06/1831, XIV, p.101-103)

considération pour en apprécier la valeur exacte d'un point de vue politique. Il y a bien une tension qui pousse de l'égalité morale vers l'égalité civile, celle-ci poussant à son tour vers l'égalité politique. "Il est impossible de comprendre que l'égalité ne finisse pas par pénétrer dans le monde politique comme ailleurs. On ne saurait concevoir les hommes éternellement inégaux entre eux sur un seul point, égaux sur les autres ; ils arriveront donc, dans un temps donné, à l'être sur tous."¹ .

Plus concrètement, la démocratie, c'est donc l'idée que les hommes sont égaux, que le peuple est souverain d'une façon ou d'une autre, et c'est aussi le triomphe sociologique des classes moyennes, propriétaires, qui voudraient que ce triomphe soit aussi un triomphe politique. On voit déjà combien la démocratie est lourde de représentations qui au regard par exemple du prolétariat pourra apparaître comme toujours inachevée, alors même que pour Tocqueville, la force de la démocratie c'est de savoir avec art, lutter contre certaines de ses tendances naturelles² . Un art qu'il appelle de ses vœux, une démocratie donc dont il se veut l'observateur mais tout aussi bien le moniteur et le censeur quant il le faut, pour précisément aider les peuples démocratiques à se préserver des "tuteurs" qu'ils appellent peut-être secrètement de leurs vœux.

b- La nature de ce fait: nécessité et longue durée. Mais ce moniteur ne prétend aucunement refaire l'histoire. La démocratie est un fait "*providentiel*", c'est-à-dire universel, durable, inévitable, échappant à la volonté des hommes. "Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine; tous les événements, comme tous les hommes servent à son développement"³. Ne nous attardons pas sur ce terme de providentiel et ses connotations religieuses peut-être uniquement stratégiques; la seconde *Démocratie* se contentera de parler d'un fait "*irrésistible*"⁴ et l'Avant-propos de *l'Ancien régime et la*

¹ I, 1, p. 52.

² Sur ce sujet, voir P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Arthème Fayard, 1993.

³ I, 1, p. 4.

⁴ I, 2, p. 8.

révolution de “force inconnue”¹. Et si les individus comptent en histoire, pour Tocqueville, et beaucoup plus que les historiens modernes sont portés, selon lui, dangereusement et à tort, il n’en reste pas moins que la démocratie est un phénomène qui leur échappe. Cela est essentiel, et définit exactement la partition que prétend jouer Tocqueville. La démocratie est une lame de fond morale, métaphysique qui menace d’emporter toutes les digues civiles, politiques, que l’on voudrait lui opposer, et qui charrient des alluvions de l’histoire où se mélangent des éléments très divers. Si l’on peut croire au destin de la démocratie, c’est qu’elle n’est pas seulement une décision, une conquête sociale, et politique, mais une métamorphose en profondeur des sociétés, métamorphose de longue durée, inexorable, qui semble avoir fait tourner à son avantage les éléments qui lui étaient apparemment les plus contraires: “Lorsqu’on parcourt les pages de notre histoire, on ne rencontre pour ainsi dire pas de grands événements qui depuis sept cents ans n’aient tourné au profit de légalité”². Ainsi de la monarchie des rois niveleurs, de la réforme du droit avec la fin des privilèges de l’aîné, du progrès technique qui égalise, avec les armes à feu le manant et le preux sur le champ de bataille, de l’Église catholique, qui accueille tous les talents en son sein, du protestantisme qui encourage l’examen personnel, etc.

Que ce fait dont Tocqueville retrace la généalogie en Amérique et plus généralement en Occident soit providentiel ne signifie pas nécessairement que le fait démocratique soit une invention de cet Occident. On sait combien un auteur comme A. Sen peut éprouver le besoin de le montrer et de le souligner. “Le monde occidental n’a donc pas le monopole des idées démocratiques. Si les formes institutionnelles modernes de la démocratie sont relativement nouvelles partout dans le monde, la démocratie comme discussion et participation publiques est un phénomène ancien et très répandu. Comme le note Tocqueville en 1835 dans son ouvrage classique sur la démocratie, s’il est vrai que la “grande révolution démocratique” telle qu’il pouvait l’observer en Amérique pouvait être considérée d’un certain point de vue comme une “nouveau”, elle pouvait également être perçue, plus largement, comme le fragment “d’une

¹ II, 1, p. 73.

² Cf. I, 1, p. 3 *Introduction*.

tendance historique plus continue, plus ancienne et plus permanente”. Bien que Tocqueville s’entienne à des exemples tirés de l’histoire européenne (il insiste notamment sur la contribution à la démocratie qu’a constituée l’ouverture de la cléricature aux gens du peuple, “dans l’État français”, il y a sept cents ans”), sa démonstration dépasse ce simple cadre.”¹

Cette lame de fond est celle de l’égalité, une dynamique véritable, mais devant laquelle effectivement il convient de rester serein quoiqu’attentif et sans indulgence excessive. Si la démocratie est un fait nécessaire ou providentiel, il reste à l’homme à y mettre l’empreinte décisive de sa liberté, pour que toute cette histoire soit autre chose qu’une vision cauchemardesque de la fatalité. Tocqueville veut prendre l’histoire des hommes au sérieux, non pas en faire un jouet conceptuel pour avoir le plaisir d’avoir déjà dit le dernier mot sur toute l’aventure. Toujours en effet chez lui, il y a ce souci de faire en sorte que la volonté d’explication ne soit pas un prétexte à la démission ou soumission des volontés excipant de l’intérêt d’avoir dévoilé un sens définitif. Principe constant de sa démarche et de son éthique; non seulement les idées en général doivent s’apprécier toujours aussi à l’aune de leurs effets, conséquences morales, mais c’est l’idée même de connaissance qui semble subordonner à la question de savoir quels sont les effets de la connaissance sur les mœurs de l’individu, en quoi cette connaissance pourrait fragiliser notre capacité à vouloir.

Si chaque individu, ou plus exactement chaque citoyen, a à faire l’expérience de sa liberté, celle des exigences qui l’accompagnent, c’est bien sûr à l’analyste et à ceux qui gouvernent qu’échoient néanmoins des responsabilités plus particulières². Sans être ni des tuteurs, des précepteurs ou des guides, ils doivent néanmoins s’assurer que l’humanité, une fois admis un retour en arrière impossible, sait se réserver des mauvaises tendances de la démocratie qui en comporte de bonnes par ailleurs. L’ambivalence des tendances, nous l’avons vu, tant morale, intellectuelle, et politique est un leitmotiv de l’analyse Tocquevillienne de la démocratie, tant la

¹A. Sen, *Identité et violence*. Odile Jacob 2007, p. 87, voir plus généralement p. 82-88 et aussi aussi *La démocratie des autres*. Payot et Rivages. Rivages poche, Paris, 2006.

² I, 1, p.5.

basse continue de l'égalité laisse de *jeu* aux circonstances, aux décisions opportunes, ou à une inertie, à des facilités aux conséquences catastrophiques.

c: Démocratie et bellicosité. Or, dans ces différentes tendances ambivalentes que repère Tocqueville, il faut le noter, il n'est jamais question explicitement de l'alternative du bellicisme ou de pacifisme comme il peut y être évoquée donc, en revanche, celle de l'originalité de pensée ou d'un redoutable conformisme intellectuel, d'une société de liberté ou ou d'un despotisme inédit, d'une société prospère et dynamique, ou d'un société figée, "immobile"¹ voire en décadence. Comment devons-nous l'interpréter ? De plusieurs façons complémentaires sans doute et qui seraient autant de composantes de la signature de l'auteur sur ce sujet.

La première est qu'un bellicisme d'essence n'est tout simplement pas envisageable dans la perspective des mœurs démocratiques, d'une façon ou d'une autre, quand bien même ne parle-t-on pas encore *d'institutions* ou de gouvernement démocratiques. Quelle que soit l'orientation ou l'aboutissement des différentes tendances d'une culture démocratique, la guerre ne sera jamais une option *naturelle* ou aussi *naturelle*, telle qu'elle peut l'être dans une culture de "conquête" d'une société aristocratique. La guerre ne serait jamais *voulue*, en premier ressort, comme solution de différends internationaux, et encore moins, cela va de soi, pour elle-même, pour les valeurs qu'elle peut proposer, développer et dont elle prétend attester.

La seconde est que la guerre fait partie durablement de toute évidence des possibilités intrinsèques des relations internationales, tel un horizon que l'on ne parviendrait pas, sinon par une utopie toujours trop vague et incertaine par définition à dépasser, et cela peut-être beaucoup plus évidemment au demeurant, que lorsque l'on parle des relations entre individus, tant ceux-ci comprennent beaucoup plus rapidement que leur intérêt est de sortir de cet état de guerre, tant il est relativement facile de mettre en place les structures de pouvoir valables à cet effet, et tant il est difficile pour ceux, les individus et les groupes qui tirent profit de cet état de guerre de produire en continu des formes de légitimation satisfaisantes, à défaut de détenir le

¹ Cf. "l'immobilité chinoise", VI, 1, p. 58, à H. Reeve, 12/04/1840, VI, 1, p. 328, à J. S. Mill du 11/05/1840.

pouvoir de fait qui leur permettent d'économiser celles-ci.

La troisième façon d'interpréter ce relatif silence ou cette absence est que la compréhension des démocraties risquerait sans doute de s'égarer, tout au moins moralement, si ce n'est intellectuellement, à vouloir croire saisir l'esprit de la démocratie par cette opposition de la guerre et de la paix. Disons-le autrement, le problème essentiel de la valeur d'une société ne peut pas être la guerre. Certes la guerre est regrettable, par son coût humain, par les dangers qu'elle représente pour les libertés, par la charge économique qu'elle suppose, mais pour Tocqueville, elle n'est pas l'instrument qui permet de discriminer les *bonnes* et les *mauvaises* sociétés. Il y a des guerres justes et pertinentes. La guerre peut être de ces émotions collectives dont tout peuple a besoin pour ne pas céder à une entropie morale liberticide. Avec Tocqueville, nous n'en sommes donc absolument pas rendus à l'idée que la guerre serait le mal absolu, un moyen qui ne saurait être en fait le moyen de quoi que ce soit. Elle est un des *personnages* des relations internationales et de la vie des nations, un scénario sans lequel la dramaturgie de la vie des peuples et des liens entre ceux-ci seraient difficilement imaginables. De gré ou de force, sommes-nous sortis, sommes-nous capable de sortir de cette évidence, et à quel prix, c'est là une interrogation qui pourrait apparaître en filigrane de tout cet exposé.

Car il nous faut ajouter que la paix démocratique pourrait très bien, selon Tocqueville, s'allier avec des démissions qui seraient à ses yeux inadmissibles. Toute la question est de savoir si son angle d'approche qui se concentre tout de même toujours autour de la question de la liberté, voire de la grandeur, liberté morale, politique, intellectuelle n'oublie tout de même pas trop la question de la justice dans cette histoire. On aurait pu comprendre que l'on négligeât l'alternative de la paix et de la guerre, pour se concentrer sur d'autres alternatives, mais tout de même pas à ce point où l'on se désintéresse de l'évolution du sens et de l'horizon de justice que contient la promesse démocratique. Il y a chez Tocqueville, une certaine cécité aux "raisons" de 1848, par exemple, qui sans doute, empêche sans doute de voir ce qu'il peut y avoir de symptomatique d'un point de vue social, dans la guerre, et à ce titre, d'avancer des pistes qui

défrichant davantage la question des inégalités, permettrait de voir si l'on peut résoudre en profondeur la cause, une des causes de la bellicosité des nations.

Pour Tocqueville, interroger la question de la guerre et de la paix, n'a au fond de pertinence ultime que référer à celle des libertés, liberté des citoyens au sens d'une reconnaissance de la loi, liberté d'un pays au sens d'indépendance. Cela étant, et c'est bien là que l'œuvre de Tocqueville nous interpelle, il n'est pas sûr que cette grande affaire de la liberté, dans son œuvre elle-même, puisse se désolidariser à son tour de la question du sens, d'un projet qui ferait de ces libertés autre chose qu'une jouissance partagée, qu'une reconnaissance en champ clos des citoyens, se satisfaisant pour la plupart des libertés locales avec quelques incursions dans des question nationales. Si les institutions communales, les associations sont les écoles de la liberté, l'homme n'est peut-être pas appelé à se contenter de passer toute sa vie à l'école; ce qu'il y apprend ne trouve en fait sa valeur véritable qu'en-dehors de celle-ci. Et si ce sens est une nécessité, c'est peut-être parce que ce n'est qu'ainsi que les libertés ne se détériorent pas en *droits*, des droits qui s'effacent derrière des valeurs matérielles, et droits dont le public inquiet capte d'abord ce en quoi ils peuvent être toujours source non pas d'exigences morales et civiques, mais de tumultes et de désordres. Devant l'éthos bourgeois qu'il voit niveleur, utilitariste, Tocqueville pourrait bien être le représentant d'un ethos aristocratique qui s'en inquiète, ne parvenant pas au nom du "raisonnable" à faire le deuil d'une certaine "grandeur" ou dimensions héroïque de l'existence¹.

C'est au travers de cette inquiétude, de la vision de l'homme qui la sous-tend, de la représentation de la grandeur qu'elle déploie, tout autant qu'au travers du prisme de ses préjugés de caste et de sa cécité au sens des inégalités économiques et sociales, que l'on doit comprendre les analyses et l'œuvre de Tocqueville sur la question du pacifisme éventuel des démocraties.

¹ Cf. Taylor Charles, *L'âge séculier*, Seuil, Paris, 2011, p. 645.

I: La nature du pacifisme des démocraties.

Introduction.

Il s'agit ici de montrer en quoi et pourquoi Tocqueville peut dire et laisser entendre que les sociétés démocratiques sont pacifiques¹, ou au moins tendent à ne pas vouloir se faire la guerre entre elles, en lisant donc en celles-ci un affaiblissement certain de l'esprit militaire, pour ne pas dire son extinction, et quelles que soient au demeurant les limites ou la valeur somme toute incertaine du terreau moral, intellectuel et social qui permet d'en rendre raison. Nous sommes bien là devant quelqu'un dont les analyses questionnent la pertinence relative de ce que l'on appelle aujourd'hui la thèse de la paix démocratique. Thèse dont la valeur renvoie à son tour à la possibilité exacte de la réfuter, tant il est vrai qu'il est toujours possible de mettre la bellicosité d'une démocratie soit au compte d'une réaction de défense légitime, soit encore d'une déviation, d'une perversion de son essence, si essence unique il y a, soit enfin d'un inachèvement institutionnel, économique ou social de l'actualisation de celle-ci². Et c'est peut-être parce que la mouvance sémantique de la démocratie est toujours là, parce que la réfutabilité de cette thèse est problématique, qu'il est assez pertinent de *remonter* jusqu'aux analyses ou constats de fait d'un observateur comme Tocqueville, qui se veut sans préjugés, (tout en ayant, comme "le plus grand des philosophes" en a nécessairement³), mais qui est capable tout de même de dégager aussi bien une tendance générale que repérer les éléments adjuvants ou invalidant de celle-ci.

Trois choses sont donc en jeu ci-dessous. La première consiste à pointer au travers

¹ Cf. I, 2, p. 271, 286. Cela étant, une démocratie peut être *pacifiste*, vouloir la paix, ne pas vouloir la guerre, croire et aimer croire qu'elle ne veut pas la guerre, et néanmoins ne pas être *pacifique* en fait, voire ne pas l'être en droit.

² Voir là encore A. Caillé, *op. cit.* p.13 "Car, force est de constater que, si les démocraties ne font pas la guerre entre elles, en revanche, elles ne se montrent pas toujours pacifistes dans leurs relations avec les États réputés ou supputés « non-démocratiques », voyous ou barbares."

³ Voir I, 2, p. 17. "Il n'y a pas de si grand philosophe qui ne croie un million de choses sur la foi d'autrui, et qui ne suppose beaucoup plus de vérités qu'il n'en établit".

des textes les éléments qui, dans les analyses de Tocqueville, lui permettent véritablement de conclure à un *pacifisme* certain des sociétés démocratiques. La seconde vise à souligner néanmoins les limites donc de ces mêmes tendances pacifistes, l'importance des circonstances qui érodent, râpent et compromettent ce pacifisme. La troisième enfin prétend montrer que si les sociétés démocratiques sont des sociétés pacifiques, elles ne le sont peut-être pas exactement pour les raisons qu'elles aimeraient croire. Problème de la réalité de droit de ce "pacifisme", problème des circonstances, des accidents, des insuffisances de cette volonté de paix, problème de l'étiologie morale de ce pacifisme et de ses implications ; voilà la problématique qui sera le fil conducteur de cette partie.

D'où viendrait donc ce pacifisme foncier des démocraties ? Dans la logique des idées mères des analyses de Tocqueville, il ne saurait provenir bien évidemment que de ce régime de l'égalité qui les caractérise. Et celui-ci étant alors une culture du *semblable*, l'affirmation, la découverte du semblable en l'autre, cela signifie donc que le refus de *l'étrangeté* de l'autre ne peut qu'amoindrir, en principe, les tensions qui, entre les hommes, semblent naître et se nourrir du sentiment d'une altérité radicale, faisant ce l'homme d'au-delà de telle frontière un être humain, sinon incertain, du moins intrinsèquement menaçant.

Emportée donc par sa dynamique propre, on ne voit pas comment d'ailleurs cette idée d'égalité, ce sentiment, cette perception du semblable, en droit, en tout autre, ne sauteraient pas ainsi naturellement par-dessus les frontières des nations et des États, pour déployer l'idée d'humanité et lui donner une effectivité nouvelle, sauf à prendre acte en fait que l'égalité, comme vivre-ensemble, ne puisse fonctionner, politiquement, moralement, en sa densité, en sa vitalité qu'à l'intérieur d'une clôture; que cette clôture soit alors nécessaire à la protection des libertés qui l'accompagnent, qu'elle ne désigne que la limite plus ou moins extensible de notre capacité à *percevoir* le semblable, en dépit des différences culturelles, ou qu'elle ait besoin de l'altérité pour s'éprouver comme telle et structurer le groupe ou la communauté qu'elle permet ainsi de cohérer. Ce qui n'est pas certes de droit exclu, surtout si cette "clôture" a l'occasion de s'organiser, de

s'optimiser, sous la forme de l'État, de se densifier, sous la forme de la Nation, et de contrarier l'universalisme de droit de départ. Le républicanisme visant l'universalisme n'est pas incompatible avec un nationalisme qui pourrait, qui plus est, bien devenir belliqueux, lorsque les rancœurs de l'histoire sont là.

Comme si, alors, pouvait s'établir ou se démontrer l'axiome singulier qui voudrait que, plus un groupe d'égaux est important, plus l'ensemble se sent fort et auto-suffisant, moins il lui est nécessaire, à lui, ainsi qu'à ses membres, d'admettre que les autres, au-delà d'une certaine sphère, sont véritablement des semblables à lui-même. Et alors même que, dans le même temps, cette revendication d'égalité ne cesserait de se nourrir d'elle-même et de se faire de plus en plus pressante à l'intérieur des limites de l'ensemble. L'idée d'égalité, porteuse d'universalité serait vouée ainsi à s'enrayer, à s'empâter, pour se délimiter d'elle-même dans l'exacte proportion de son extension ou réalisation de fait. Cette lutte entre le clos et l'ouvert sur le plan de l'idée et des mœurs, cette tension entre la visée du semblable en tous et l'évidence culturelle, le besoin ou la tentation corrélative de la différence, c'est cela le problème du pacifisme des démocraties habitées par l'idée d'humanité.

A: L'idée d'humanité.

Il y a chez Tocqueville une philosophie des idées dont on doit tenir compte si l'on veut saisir les ambiguïtés ou les limites du pacifisme qu'engendre telle ou telle d'entre elles. Les idées se doivent ainsi d'être interrogées tant en leur exactitude, bien sûr, qu'en leur intensité ou leur opportunité morale. Car ce sont bien elles qui meuvent le monde. C'est bien ainsi qu'il l'entend dans un discours prononcé devant le roi Louis-Philippe, au nom de l'Institut de France, le 2 mai 1847. "La gloire de notre temps, sire [] est d'avoir reconnu et légalisé cette souveraineté de l'intelligence, d'avoir placé son pouvoir et celui de l'opinion publique qui en découle au-dessus de la force, et d'en avoir fait le véritable maître et le directeur légitime des choses humaines"¹.

¹ XVI, p. 281.

Puissance que ne saurait donc négliger ceux qui veulent comprendre quelque chose à l'histoire, "Ne croie pas, mon cher ami, que j'aie un enthousiasme irréfléchi ni même un enthousiasme quelconque pour la vie intellectuelle. J'ai toujours mis l'action au-dessus de tout. Mais je ne puis comprendre que quand la voie de *l'action* est fermée, on ne se précipite pas de toutes ses forces vers la *pensée*. Car, enfin n'est-ce pas la pensée, sous ses formes les plus immatérielles, qui remue sans cesse le monde depuis trois siècles et n'est-ce pas encore une façon puissante d'agir que d'écrire."¹ Ou encore, et de façon plus précise, cette conclusion tirée de son carnet de voyages:

"...car, quoi qu'on en dise, ce sont les idées qui remuent le monde et non d'aveugles besoins."²

On ne saurait donc dire plus clairement que ce sont les représentations ou les idées qui sont le "moteur" ou la clef de l'intelligibilité de l'histoire des peuples, pour le meilleur comme pour le pire, qu'il s'agisse sans doute aussi bien des idées reçues par la plupart, que celles produites par de puissantes personnalités, qu'il s'agisse d'idées vraies ou d'idées fausses, trop communes ou confuses.

C'est là pour Tocqueville une évidence qui ne relève d'aucun idéalisme aveugle et borné, et surtout pas de cette sorte d'idéalisme paresseux et qui se rapprocherait toujours tendanciellement d'un matérialisme pur et simple ou de ce qu'il appellerait un fatalisme, tant il exprimerait la volonté de prétendre tout comprendre, d'avoir le sentiment de tout comprendre, au fond et avec le moins d'effort intellectuel possible³. Tout au contraire, il s'agit, chez cet auteur, lorsqu'il évoque la valeur étiologique des idées pour ce qui concerne la compréhension des phénomènes sociaux d'obvier aux simplismes explicatifs, aux explications générales, qu'il s'agisse donc des besoins, mais aussi de l'invocation des conditions physiques, de la nature des races ou de la Providence. Quoi qu'il ne s'interdise pas d'y recourir, il est vrai, mais d'une façon qui peut sans doute obvier à ce reproche. Ainsi de la "Providence"⁴, convoquée, pour des motifs stratégiques, eu égard à une partie de son public assez mal disposé, lorsqu'il s'agit de rendre

¹ Lettre à L. de Kergorlay, 4 oct. 1837, XIII, 1, p. 479.

² Voyage en Angleterre de 1833, *dernières impressions*: V, 2, p. 42.

³ I, 2, p. 90-92.

⁴ I, 1, p. 4.

compte de l'avancée inexorable de l'égalité. Il n'est pas impossible ainsi d'y faire appel ; il s'agit seulement de veiller à ne pas en faire son "asile de l'ignorance" ou l'aveu de sa paresse, ou le symptôme d'un auteur qui connaît trop bien le public qu'il veut satisfaire. Le chapitre sur *quelques tendances particulières aux historiens*¹ est ainsi un condensé de toutes les dérives intellectuelles possible auxquelles l'historien n'échappera que par une indéniable vigilance, doublée d'une obstination prudente, voire d'un courage aussi qui pourrait ne pas être appréciés à sa juste valeur.

Bref, dire que ce sont les idées qui mènent le monde, signifie, selon la pensée de Tocqueville, trois choses.

La première est que que les hommes se règlent, agissent d'abord et avant tout en fonction de représentations, qu'elles soient conscientes, claires, ou au contraire insaisissables, ensevelies, devenues invisibles de par leur familiarité ou évidence mêmes, arrière-fond de leurs pensées les plus personnelles et terreau de ces évidences que nous avons oublié parfois de regarder depuis longtemps. Ajoutons que si ce sont les idées qui mènent le monde, celui-ci est ainsi bien pour une part, le produit des hommes avant tout, c'est-à-dire avant tous les déterminismes immanents ou non que l'on pourrait être tenté de "plaquer" sur leur histoire.

La seconde chose est que si les hommes ont aussi certes des intérêts, des passions, des sentiments, si ceux-ci sont des dynamiques à part entière, ce sont les idées qui donnent paradoxalement chair à ceux-ci sans doute, qui les activent, les cautionnent et peuvent même d'elles-mêmes "inventer" ces besoins d'une certaine façon. Et Tocqueville, par exemple, de prétendre face aux événements de 1848 que ce sont bien des idées fausses, abusives qui mises dans les tête des ouvriers ont déclenché des événements, et non pas des besoins "véritables". Si ce sont les idées qui mènent le monde, cela ne signifie pas que nous serions nécessairement, bien sûr, dans le domaine exclusif des idées claires et justifiées. Sinon comment imaginer, selon Tocqueville, le notable, que des révolutions puissent encore être possibles. "Ce ne sont pas des

¹ I, 2, p. 89-92.

besoins, ce sont des idées qui ont amené le grand bouleversement : des idées chimériques sur la condition relative de l'ouvrier et du capital, des théories exagérées sur le rôle que pouvait remplir le pouvoir social dans les rapports de l'ouvrier et du maître.”¹ Cela étant, d'une certaine façon, il faut bien reconnaître que la fausseté des idées a parfois un rôle bien précis chez Tocqueville; rendre compte d'une histoire qui semble prendre un mauvais chemin à ses yeux, sans qu'il ait à pousser plus avant l'analyse des causes objectives qui en sont pour une part à l'origine. L'ignorance des hommes est parfois bien pratique pour l'historien qui veut condamner une situation, sans avoir à pousser plus avant la compréhension. “Il ne vous a pas échappé que notre plus grand mal ne vient pas de passions politiques violentes, mais de la prodigieuse ignorance dans laquelle la masse de la nation est plongée quant aux conditions de la prospérité sociale”² (*ibid.*).

La troisième est qu'il ne s'agit pas de nier non plus totalement que ces idées ont aussi des actes de naissance. Elles ne sont effectivement pas descendues du ciel ou créées ex nihilo. Il y a une volonté de dialectique chez Tocqueville à ce propos tout à fait remarquable qui le fait échapper aux simplismes de tous bords. Disons que l'idée est ce qui reçoit, et qui réfracte, amplifie, absorbe, des tendances sociales, des situations physiques; elle est à l'intersection de processus causaux complexes, et y joue un rôle-clef. Ainsi bien sûr de l'idée d'égalité, comme nous avons déjà pu le dire (I, 1, p. 3). Parler de l'importance des idées va parfaitement de pair chez lui avec le fait que ce sont des situations sociales qui créent et favorisent des représentations et non pas une nature humaine, une Raison immuable ou une Fatalité inexorable. La recherche des causes, d'une explication satisfaisante des phénomènes qui s'offre à lui, est tout le contraire la quête d'un principe de réduction, mais au contraire d'ouverture des possibles. Et la mesure de la différence de rapport à l'*autre* que l'on trouve entre la culture aristocratique et la culture démocratique suffirait à l'illustrer. Dans l'ordre des relations humaines, ainsi donc, tout semble possible, que ce soit au niveau de la forme, de la nature ou de l'intensité, que ce soit au niveau de

¹ A N. W. Senior, le 10 avril 1848, VI, 2, p. 101.

² *Ibid.*

la représentation, de l'extension et de la chaleur de ces relations.

On le voit, nous n'avons absolument pas affaire à un idéalisme, si par là, on entend une philosophie qui voudrait jouer la causalité des comportements humains en vase clos, ou les rapporter à une nécessité transcendante. Les idées viennent de la réalité historique, elles se déploient selon les conditions de la vie sociale et intellectuelle, de la culture donc, et en retour, en aval en quelque sorte, devenues principes d'action, elles vont construire, ou infléchir l'histoire des hommes. Le rôle d'un philosophe, de l'intellectuel, ou plutôt du penseur, n'est pas de chercher seulement les idées derrière les événements, et de s'en tenir là, mais aussi bien de tracer et reconstituer l'origine des forces qu'elles sont, ainsi que les faits qui ont pu les faire germer.

De même qu'il peut aussi aller au-delà, pour construire, lorsqu'il se veut un analyste, un moraliste et un moniteur de la démocratie, une science singulière des idées, quoiqu'il est vrai que Tocqueville n'emploie guère ce terme, de même nous l'avons déjà dit, qu'il n'emploie pas le terme de philosophie, au sens technique du terme, ni pour son propos ni pour sa démarche¹. Et c'est bien là qu'il faut alors maintenant ajouter ici, que parler des idées, une fois préciser leur place dans le panel des causes explicatives dont se trame l'histoire des peuples, c'est donc ainsi s'attacher toujours à distinguer et identifier trois choses, à leur propos.

La première sera la force de cette idée. Oui, le monde des idées est un champ de forces. Une idée peut s'opposer à une autre idée, comme elle peut s'opposer à un intérêt ou à un sentiment: la possibilité d'un désintéressement est à ce prix. Cela étant, il faudra alors noter qu'un intérêt, si intérêt il y a, est encore l'effet d'une idée, de même un sentiment.

La seconde sera la vérité de cette idée. Cette vérité doit s'entendre de deux façons différentes. L'exactitude d'une part, la compréhension qu'elle délivre d'autre part. Ainsi, par exemple, il y a des idées qui par leur excessive abstraction et simplicité, généralité, ne peuvent certes pas être fausses, et qui peuvent provoquer dans les esprits démocratiques un "sentiment de comprendre", parce qu'elles sont tout bonnement creuses ou irréfutables. Il y a un goût certain

¹ Même si d'autres, comme J.- Stuart Mill peuvent le faire à sa place. Voir lettre de J.-S. Mill du 2/04/1836, VI, 1, p. 308; celle aussi du 9/08/1842, VI, 1, p. 338.

chez les peuples démocratiques pour les idées abstraites, générales, sans que celles-ci, Tocqueville éprouve le besoin de le rappeler, sans doute face à une certaine vision “philosophique” de l’intellectualité, sans que celles-ci soient l’indice de la force de l’intelligence, mais plutôt son contraire¹. On se rappellera ici de Bergson dénonçant une philosophie qui, jusqu’à lors, a toujours été trop générale, sans comprendre le sens pratique de cette tendance à la généralisation².

La troisième sera la pertinence morale et politique de cette idée. Il peut y avoir des erreurs ou des préjugés nécessaires et salutaires moralement. Tocqueville là-dessus est clair. L’ignorer reviendrait ni plus ni moins à ignorer l’histoire, de quoi sont faits les puissances de l’histoire. Ainsi parlant des religions aussi absurdes scient-elles en leurs croyances³, mais permettant néanmoins aux hommes d’échapper à un matérialisme ou scepticisme débilitant. Ainsi s’opposant aux thèses de Gobineau au nom surtout du défaitisme, de la démobilisation que de telles idées peuvent donner à des populations déjà si tentées de céder aux facilités de l’idée de fatalité. Cette thèse de la différence des races, est non seulement contredite par Buffon, Flourens, qui souligne par-delà la diversité des races, l’unité de l’espèce humaine⁴, non seulement elle est contredite par la doctrine chrétienne⁵, mais elle est surtout mauvaise de par ses conséquences pratiques, la négation de la liberté humaine qu’elle suppose ou laisse entendre ou à laquelle elle incite et invite à conclure. Et c’est cela qui importe pour Tocqueville⁶ et, n’en déplaise à son correspondant qui voudrait que la vérité ait une “moralité supérieure en elle-même”⁷, n’en déplaise aux allemands indifférents à ces mêmes conséquences pratiques⁸. Non, décidément, vouloir parler de races, avec son arrière-fond de fatalité, ce n’est ni plus ni moins, devant les hommes et les peuples d’aujourd’hui, si disposés à douter d’eux-mêmes que de vouloir donner “de l’opium à un malade dont le sang s’arrête de lui-même”⁹.

¹ I, 2, p. 21, cf. aussi I, 2, p. 297, 331.

² Pour l’opposer, certes, à “l’intuition”. Cf. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, PUF, 1975 p.1,27,34-37, 57, 85.

³ I, 2, 28.

⁴ Lettre du 15/05/1852, IX, p. 197,

⁵ Lettre du 24/01/1857, IX, p. 277.

⁶ Lettre du 17/11/1853, IX, p. 202.

⁷ Lettre de G, du 20/03/1856, IX, p. 261.

⁸ Lettre de T du 30/07/1856, IX, p. 267.

⁹ Lettre à Gobineau du 8/01/1856, IX, p. 245,

Bref, la force des idées ne dépend pas exactement, pas nécessairement, de leur vérité intrinsèque, mais à leurs effets sur la volonté, à leur pouvoir de séduction. Ainsi de l'idée d'unité du pouvoir, idée si dangereuse pour les libertés et si paresseuse, mais si rassurante aussi pour des individus isolés qui n'ont ni de goût, ni de temps pour l'exercice des libertés locales qui leur dévoilerait les avantages de la décentralisation, ni de goût, ni de temps pour les idées complexes. Ainsi de la thèse de la fatalité, si tentante, mais aussi si dangereuse pour "nos contemporains"¹. Et des idées, religieuses en l'occurrence, peuvent être fausses, voire "très fausses et très absurdes"², mais néanmoins salutaires moralement, nécessaires au bonheur et à la grandeur de l'homme .

a: La vérité de l'idée d'humanité.

L'idée d'humanité, c'est-à-dire plus exactement celle de l'unité du genre humain est une idée juste, Tocqueville n'en a jamais douté, même si pour lui, et sans contradiction, moralement, la diversité des races peut faire sens. Le terme race, précisons-le, servant d'ailleurs de façon générale à souligner une différence réelle, sans nécessaire implication biologique ; comme l'on peut parler de façon souple d'humanités distinctes (entre les nobles et les bourgeois, ou entre les sociétés démocratiques ou aristocratiques), et pouvant même se faire synonyme parfois de caractère national. Or, bien évidemment, cette idée d'humanité ne peut qu'être favorisée par le développement de celle d'égalité³, quoique l'on pourrait concevoir une parfaite réciprocité entre les deux, dès lors que l'égalité ne sert pas éventuellement uniquement à définir le statut d'individus relevant de la même appartenance. Car l'égalité entre les hommes, il faut sans doute le rappeler, peut très bien aller de pair avec une clôture, comme condition de développement et d'affirmation de cette égalité. L'égalité peut très bien en effet supposer la différence, être prétexte et condition de l'affirmation de celle-ci, et se nourrir de celle-ci. Que l'égalité des hommes soient désormais, en droit, sans limite, qu'elle signifie une ouverture à l'universalité du genre humain ne

¹ I, 2, p. 92.

² I, 2, p. 28.

³ I, 2, p. 80.

va absolument pas de soi, et pourrait d'un point de vue anthropologique, apparaître comme une idée aussi généreuse que gratuite, et qui ne reste sans danger au demeurant, que pour autant que l'on ne se soucie pas de la réaliser concrètement. "Quant à la lettre, qu'y a-t-il de plus clair dans la Genèse que l'unité du genre humain et la sortie de tous les hommes du même homme ? Et quant à l'esprit du christianisme, son trait distinctif n'est-il pas d'avoir voulu abolir toutes les distinctions de race que la religion juive avait encore laissé subsister et de ne faire qu'une espèce humaine dont tous les membres fussent également capables de se perfectionner et de se ressembler ?"¹

L'idée d'égalité "ouverture", l'idée d'égalité, comme négation de différences, s'est façonnée au travers de la rencontre de différents facteurs. Des lois sur les successions jusqu'aux armes à feu, en passant par le protestantisme, les causes sont diverses, comme nous avons pu le voir, mais elles ont su donner naissance à une idée qui menace de toute emporter sur elle-même, tant il devient problématique de penser en-dehors de ce que les épistémologues, dans la lignée de Thomas Kuhn appellerait un "paradigme"², dès lors que l'on a affaire à une pensée qui se construit comme négation de droit de la différence, comme suspicion de droit à l'endroit de toute différence, au moins dans un premier temps à l'intérieur de la clôture qui accueille ou découvre en son sein cette idée après lui avoir donné naissance, sans doute en dépit d'elle-même.

Quoi qu'il en soit, de l'idée d'égalité, fruit de l'histoire, d'une certaine histoire, à celle de l'humanité, la conséquence est bonne. Cette idée est une idée générale qui suppose la perception d'un ensemble homogène, sans limites autres que celles de l'espèce biologique, constitué de "semblables". Lorsque les différences, les hiérarchies sont là et sont en quelque sorte la basse continue de la société, l'humanité ne peut être qu'une idée dont il faut rappeler à chaque instant, éventuellement la pertinence. Elle n'est rien moins qu'une évidence. Il en est autrement dans les sociétés démocratiques dont le régime social insiste sur le semblable.

¹ A. Gobineau, 24 janvier 1857, IX, p. 277.

² Voir, sur le problème du terme, évoquant les "règles communes" d'une communauté scientifique, les exemples communs pratiques couronnés de succès, ou une "matrice disciplinaire, T. Kuhn, *La Tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, NRF Gallimard, 1990, ch. XII ("En repensant aux paradigmes") p. 391-423.

Il y a donc là, lorsque l'on parle de cette idée d'humanité qui est la conclusion logique de l'intellectualité de l'égalité, la rencontre de plusieurs choses, de plusieurs vecteurs dont on doit identifier la nature.

Elle est d'abord le produit de la religion chrétienne, dans son double sens de notion générale, et aussi d'égale dignité de chaque individu¹.

Elle est, donc bien sûr, ensuite le fait de la raison démocratique, de la pensée démocratique qui aime tant les idées générales. Or quelle idée plus générale, plus immédiate, plus facile, en effet, lorsque l'on considère les êtres humains égaux que l'idée d'humanité.²

Elle est enfin le résultat de l'histoire en marche, et qui assimile, homogénéise aussi bien les peuples, les nations entre eux que les individus³. Et le passage suivant du discours de la Séance publique annuelle des cinq Académies du 25 oct. 1851 est en cela des plus explicites. "Chaque nation, chaque tribu, chaque classe a primitivement formé comme une humanité à part, ayant et voulant avoir des lois, des mœurs, des intérêts, des droits qui ne fussent qu'à elle. Mais peu à peu les besoins, les sympathies, les guerres même les forcèrent toutes de communiquer. Après s'être rapprochés pour se combattre, elles se rapprochèrent pour s'aider; en se pratiquant, elles finirent par découvrir avec surprise qu'elles puisaient, sans s'être entendues, leurs sentiments, leurs opinions, leurs lois, à la même source; elles virent bien alors qu'elles n'étaient que des parties adverses d'un même tout, et l'homme apparut enfin à travers la multitude variée des hommes."⁴

Parvenu à ce point, on doit donc dire que l'idée d'égalité porte bien en elle un potentiel d'universalité. Mais il faut comprendre aussi que pour s'affirmer, une culture de l'égalité devant la loi a besoin de désincorporer les individus de leurs particularités. Elle le fait sans sourciller parce que cette abstraction peut se garantir, par exemple, par le message religieux

¹ I, 2, 22.

² I, 2, p. 23. Cf. Nolla, II, p. 22, m; "Influence qu'exerce l'égalité des conditions sur la philosophie." on pense de moins en moins à l'individu, au profit de l'humanité. on devient "réaliste".

³ I, 2, 78-79.

⁴ XVI, p. 227..

en amont, et en aval, se légitimer par les retombées juridiques donc qu'elle autorise pour les individus. On doit donc imaginer qu'une société puisse avoir pour finalité d'arracher sans égratignure ses citoyens à des particularismes qui, somme toute, dans le même temps, les intéressent moins que ce que cette nouvelle citoyenneté leur apporte, tant en égalité qu'en liberté. Qu'ensuite cet état social, qui devrait ouvrir à l'universel, qui se flatte de cette universalité de droit, se transmue en fait en célébration de sa propre différence, la chose est possible. Et nous voilà face, par exemple, à l'exceptionnalisme américain. C'est bien ainsi, du moins, que veut l'entendre aujourd'hui F. Fukuyama. "L'expérience américaine est tout à fait unique dans la mesure où les "Américains" pour reprendre le mot de Tocqueville sont "nés égaux". Malgré la diversité des provenances et des terres où ils avaient leurs ancêtres, ils ont abandonné ces identités en arrivant en Amérique et se sont fondus dans une nouvelle société sans classes sociales strictement définies, ni divisions éthiques ou nationales fixées depuis longtemps. La structure sociale et ethnique de l'Amérique a été suffisamment fluide pour prévenir jusqu'à présent l'apparition de classes rigides, de nationalismes secondaires importants ou de minorités linguistiques"¹. Ce qui ne signifie certes pas, que ces sociétés soient capables de produire une égalité parfaite sans à-coups, à l'intérieur des frontières, l'auteur le reconnaît lui-même à propos de l'esclavage.²

Et paradoxalement, en général, ce qui permet donc l'égalité devant la loi, à l'intérieur d'une société, l'humanité de l'homme donc, est ainsi ce qui rend vain, en principe, la revendication d'appartenance à cette société-là en particulier. L'individu en sa différence concrète, le citoyen, l'homme, exemplaire d'humanité, c'est bien entre ces trois termes que va se jouer la dramaturgie de la culture des sociétés modernes. Et il serait peut-être prudent de remarquer qu'il n'est pas sûr que le souci de la simplification soit toujours seulement du côté de ceux qui sont accusés d'abstractions³. Articuler ensemble, d'une part, appartenance citoyenne, avec ses droits

¹ F. Fukuyama, *op. cit.*, [1992], p. 147.

² *Ibid.*

³ Sur la critique de l'abstraction qui déracine, chez E. Burke, J. Herder, J. de Maistre, voir Donegani et Sadoun, [2012]. p. 46-48.

et ses devoirs, d'autre part l'homme visant un horizon cosmopolitique, et enfin un individu jonglant avec ses différentes appartenances, en s'efforçant de construire une identité singulière, sans négliger un idéal rationaliste ou échapper à une désaffiliation narcissique, il est difficile de dire que la partie soit gagnée d'avance.

Si on sait qu'il y a dans l'égalité des conditions, une possibilité de "dérapage" ou d'*hybris* de revendication d'égalité, l'égalité première et juste appelant toujours plus d'égalité, égalité économique et sociale, se nourrissant d'une attitude *envieuse*, engendrant une culture révolutionnaire, jusqu'à mettre en cause les bases de toute société, il faut dire qu'il y a aussi donc dans cet état social, une ouverture à l'universalité, qui sautant et annulant effectivement la pertinence et l'évidence des frontières, pointe l'humanité, comme la seule véritable société. Et ils seront assez nombreux, curieusement, dans la première moitié du XIX^e siècle, à penser une grande Société, dans le même temps où s'éveille aussi bien l'esprit de nationalité. Nationalisme, cosmopolitisme, internationalisme, autant d'options qui hésitent autour de la question et du sens de la clôture ou des frontières. Mais sans avoir, certes, à faire une analyse comparative, pensons ne serait-ce qu'à Pierre Leroux¹, et à ce lien profond qu'il établit entre donc égalité et humanité, au point de réduire ces clôtures à une nécessité temporaire que l'évolution amènerait inexorablement à dépasser. "Si aujourd'hui, au dix-neuvième siècle, nous croyons à l'égalité dans la cité, c'est parce que nous croyons d'abord à l'égalité dans l'espèce. Le droit que donne la cité n'est aujourd'hui qu'une restriction imposée par la raison, se fondant en cela sur la nature actuelle des choses et sur les circonstances actuelles de l'Humanité, au droit plus général d'homme, droit que nous reconnaissons primordialement"². Si Tocqueville pourrait accepter l'idée que l'égalité devant la loi du citoyen s'enracine en fait dans une égalité plus fondamentale, et qui précède toute loi positive qui fonde la première, comme le dit clairement P. Leroux³, il n'est pas sûr que le "dépassement" des clôtures, des frontières, c'est-à-dire, *somme toute*, une ouverture à l'universel

¹ Pierre Leroux: 1797-1871.

² P. Leroux, *De l'égalité*. Slatkine 1996, p. 163)

³ *Ibid.*, p. 99. "L'égalité du citoyen telle que nous la comprenons aujourd'hui, prend sa source dans la croyance que nous avons à l'égalité des hommes en général".

le laisse totalement serein. Et cela aussi bien parce que la clôture peut être une émulatrice morale bien plus salubre pour l'individu, menacé par l'individualisme et autres faiblesses de l'homme démocratique, que l'idée d'humanité, (aussi belle et légitime qu'elle soit en elle-même, mais sans doute trop froide tout de même) que parce que la clôture, la délimitation n'est pas seulement le reliquat d'une nécessité historique mais la condition indispensable et toujours agissante d'un espace public de libertés dans lequel l'homme peut s'accomplir. Quelles que soient les médiations que l'on puisse imaginer pour l'heure, entre le particulier et l'universel, donc, il ne saurait être question de viser immédiatement l'universel, tant celui-ci peut s'apparenter à l'indéfini, à un *apéiron* qui ne permet plus aucune sphère d'action. La politique, pour Tocqueville, n'est pas seulement un pis-aller, une nécessité fâcheuse et dangereuse, condition et menace des libertés et droits individuels, elle est bien plutôt cet espace partagé, où l'homme peut sortir de lui-même, de sa dimension réduite et individualiste, pour inventer avec ses semblables un échange de reconnaissances et de responsabilités. Tous ses développements dans la *Première Démocratie* sur l'esprit et les institutions de la "commune" aux États-Unis, en sont un exemple assez probant. La politique, voilà peut-être l'équivalent tocquevillien du *Cosmos* des anciens, si l'on prend garde d'ajouter que ce cosmos est évolutif, et laisse à chacun sa part d'initiative. S'il ne s'agit pas pour un homme moderne de s'enfermer dans le mobilisme ou le bougisme un peu fiévreux et somme toute assez stérile et répétitif de l'homme tout occupé de ses "affaires", il ne s'agit pas non plus de se complaire dans la contemplation d'un ordre social déjà établi une fois pour toutes. Bref, si Tocqueville établit la conjonction entre état social d'égalité et déhiscence de l'idée d'humanité, il est loin de se précipiter vers une idée qui pourrait bien être, aussi respectable, voire souhaitable soit-elle, le vortex de ce qu'il peut avoir à l'esprit lorsqu'il parle de politique.

On pourrait certes se demander quel est le lien exact entre ouverture à l'Humanité d'une part, et ouverture à une plus grande égalité, une égalité sociale à l'intérieur des frontières d'autre part. Peut-on être universaliste sans être "révolutionnaire", pacifique ou non, en somme ? On devine bien sûr quel est la réponse de P. Leroux que nous nous sommes permis de convoquer

ici, lui qui pouvait déplorer que la fameuse liberté de pensée et d'expression de la pensée, aussi autorisée qu'elle puisse être éventuellement, ne renvoyait à aucune égalité véritable, tant le paysan ou le canut lyonnais ne saurait avoir les moyens concrets de pensée, abruti qu'il est par ses conditions de vie. Et de conclure alors "Je dis donc que tous ces grands mots de liberté de penser, liberté d'exprimer sa pensée, liberté de conscience, liberté religieuse, ne signifient rien autre chose qu'un droit sans réalisation, une virtualité sans effet pour l'immense majorité des hommes"¹. On devine ici la position prudente du libéral Tocqueville, se défiant des dérives et des exigences délétères de la revendication égalitaire sur le plan économique et social, aussi humaniste qu'il puisse être, tant les excès sont faciles et fâcheux de conséquence sans doute. Défions-nous aussi d'une universalité qui promet beaucoup intellectuellement, mais qui se révélerait si pauvre et faible moralement. Tocqueville croit à cette idée d'humanité, sans aucune restriction, de même qu'il croit à une réalité des besoins de la nature humaine. Il y a une possibilité de dépasser aussi bien les pesanteurs locales que les valeurs particulières, ces valeurs particulières que l'on appelle et qui définissent parfois l'honneur². En cela il est parfaitement libéral à bien des égards. Sauf que l'on voit combien tout de même cette humanité qui se donne à la conscience est tout de même le fruit d'une certaine histoire. Et le moraliste sait ensuite prendre le relais pour juger autrement de la valeur de ces idées, qui ne désignent encore qu'une possibilité formelle ou asymptotique, et s'interroger sur celle de cette dite histoire.

Si donc, on doit dire qu'une des causes essentielles de la bellicosité des sociétés est de nature intellectuelle, réside dans la difficulté de penser le semblable en l'autre, de l'autre côté de la frontière, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un peuple, ce qui effectivement peut contribuer à durcir les crispations culturelles, à favoriser l'oubli du semblable, oubli ou cécité toujours si nécessaire lorsqu'il s'agit de tuer un homme, la culture démocratique, l'intellectualité

¹ P. Leroux, *op. cit.* p. 121.

² I, 2, p. 249. : "S'il était permis enfin de supposer que toutes les races se confondissent et que tous les peuples du monde en vinssent à ce point d'avoir les mêmes intérêts, les mêmes besoins, et de ne plus se distinguer les uns les autres par aucun trait caractéristique, on cesserait d'attribuer une valeur conventionnelle aux actions humaines; tous les envisageraient sous le même jour ; les besoins généraux de l'humanité, que la conscience révèle à chaque homme, seraient la commune mesure",

démocratique peuvent indubitablement être dites pacifiques, pacifistes et pacificatrices. A charge de savoir si une *idée*, la perception de l'humanité par-delà les différences culturelles, peut suffire bien sûr à lutter contre des intérêts, des rancœurs, des passions et des peurs qui alimentent tout autant les conflits. Le sentiment ou l'idée de la différence, localement, peut être aussi "efficace", et davantage porteur de sens qu'une idée générale. C'est bien là le problème ; l'idée d'humanité a toujours un contenu plus diffus, plus incertain, en droit que celle qui envisage une moindre extension que l'espèce humaine en son entier.

Notons, tout de même, que cette vision "ouverte" de l'idée d'égalité, qui ne se veut plus prétexte, en principe, à fonder des sociétés d'égaux, qui "fonctionneraient", s'assureraient d'elles-mêmes en se démarquant des autres, ou *contre* les "autres", pourrait néanmoins être repensée dans ce cadre. Il n'est jamais certain que notre mise en œuvre de l'idée d'égalité, ne soit pas, en fait, une dynamique s'organisant autour d'une vision antique ou aristocratique de l'égalité, la réalité des frontières activant en quelque sorte contre l'idée d'humanité une forme d'égalité que nous croyons avoir dépassée. Les hommes, après tout, se pensent comme "égaux" entre eux, et pour ce faire, se démarquent des "autres", ceux que l'on va regrouper de façon indifférenciée sous l'appellation de "monde animal". L'idée d'humanité, la religion chrétienne, si l'on excepte quelques figures (Saint François d'Assise pour exemple), le rationalisme des droits de l'homme, ainsi que la culture démocratique en général, nous ont aidés à oublier que notre idée d'humanité était peut être aussi une idée de clôture, de fermeture et de distinction. A chacun ensuite d'apprécier la pertinence et les problèmes de la dynamique d'ouverture sans fin que l'idée d'égalité peut engendrer lorsque l'on veut remettre en cause cette évidence de la *différence* de l'homme à l'endroit des animaux et de la Nature en général, comme le prétendent tant d'auteurs modernes, par générosité devant les cruautés que cette inégalité autorise ou les catastrophes écologiques dont elle pourrait porter la responsabilité. Si une culture du semblable, du proche, dissout certaines occasions ou propensions de bellicosité, il faudrait se demander si cette dissolution de la différence entre l'homme et l'anima, dont une "preuve" ou à tout le moins un

signe pourrait être la fin de la guerre “faite” aux animaux, ne serait pas elle-même en contradiction avec la lecture scientiste du darwinisme dont elle se réclame si aisément. Après tout, même d’un point de vue biologique, il n’a jamais été dit qu’une espèce pouvait penser sa survie uniquement au travers du schème de la collaboration avec les autres espèces. Et cette collaboration, si elle était possible, ne pourrait s’établir que bien plus difficilement encore qu’entre humains¹.

b: L’ambiguïté de l’idée d’humanité. Mais ce n’est pas seulement la question du rapport à l’autre de l’idée d’égalité qui nous importe. Ce n’est pas seulement de savoir si nous avons affaire avec cette idée, à une morale “close”, de clôture, ou à une morale “ouverte” pour reprendre la différence que propose Bergson tout au long des *Deux sources de la morale et de la religion*, c’est aussi de savoir si elle est nécessairement “forte” moralement et intellectuellement, quelle que soit la respectabilité de ses origines, révolutionnaires ou chrétiennes par exemple. Bref il s’agit de savoir d’une part si elle exprime davantage une tension de l’esprit qu’un relâchement de l’intellect, un élan authentique de l’âme qu’un amollissement, une perte de ressort de celle-ci, et si d’autre part elle agit profondément sur celui qui la reçoit ou la conçoit.

Car il ne suffit donc pas de dire que l’idée d’humanité est juste, ainsi que celle d’égalité, au point, on le sait que la liberté *égale* pour tous est l’idée juste de la liberté. “D’après la notion moderne, la notion démocratique, et j’ose le dire la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n’a rapport qu’à lui-même, et à régler comme il l’entend sa propre destinée.”² Il ne suffit pas de dire que cette idée a des implications pacificatrices, pour en avoir fini selon l’approche tocquevillienne, avec la *valeur* profonde d’une idée.

Eh bien, en l’occurrence, il semble bien qu’elle soit d’abord “positive” en ce qu’elle

¹ Sur toute ce problème de l’exception humaine, voir, par-delà de nombreux auteurs, (P. Singer, T. Regan, D. Lestel, Elisabeth de Fontenay etc.), le résumé critique de Paul Valadier, *L’exception humaine*, Cerf, 2011.

² II, 1, p. 62.

évite les conséquences négatives de son contraire, qui serait celle, bien sûr, de l'irréductibilité des races humaines, doctrine non seulement inexacte, mais surtout funeste et débilitante, comme toutes les doctrines qui retirent à l'homme sa liberté, et ce qui lui est source de motivation, que ces doctrines soient, au demeurant, matérialistes ou non. Il y a les doctrines et les idées qui "encouragent" une culture de la liberté, de la volonté, et les autres: clivage principal dans la l'éthique de Tocqueville qui l'amène à des regroupements saisissants, bien au delà des différences éventuelles des thèses ou des doctrines, pour ce qui concerne leur "contenu". L'important n'est pas toujours la doctrine en elle-même, mais ce qu'elle peut éveiller de dynamique en l'âme. Et c'est bien à ce titre qu'il éprouve et exprime la plus extrême réserve à l'endroit de celle de Gobineau. "Du reste, que la fatalité soit mise directement dans une certaine organisation de la matière ou dans la volonté de Dieu qui a voulu faire plusieurs espèces humaines dans le genre humain et imposer à certains hommes l'obligation, en vertu de la race à laquelle ils appartiennent, de n'avoir pas certains sentiments, certaines pensées, certaines conduites, certaines qualités qu'ils connaissent sans pouvoir les acquérir, cela importe peu au point de vue où je me place qui est celui de la conséquence pratique des différentes doctrines philosophiques. Les deux théories aboutissent à un très grand resserrement sinon à une abolition complète de la liberté humaine. Or, je vous confesse qu'après vous avoir lu aussi bien qu'avant, je reste placé à l'extrémité opposée de ces doctrines. Je les crois très vraisemblablement fausses et très certainement pernicieuses."¹

Mais si la difficulté à démontrer une doctrine est une chose, sa "rentabilité" éthique en est une autre. Ainsi peut-il avouer à un de ses correspondants, en évoquant toujours la thèse de Gobineau "Il n'est assurément pas fort aisé de ramener les diverses races humaines à une même souche, mais que pourrait-on gagner à établir le fait contraire, sinon à encourager toutes les lâchetés et à justifier toutes les tyrannies qui se voient sur la terre ? Je ne sache pas de doctrine plus énervante et plus antilibérale que celle de la diversité et par conséquent de l'inégalité des races humaines. C'est une opinion de vieillard et non de jeune homme."²

¹ Lettre à Gobineau, lettre du 11/10/1853. IX. p. 202.

² Lettre à F. de Corcelle du 10/06/1854, X, 2, p. 104.

Et le régime moral qu'autorise une doctrine est tellement essentiel à ses yeux qu'il peut en venir alors à reconnaître la valeur positive d'une doctrine, en l'occurrence une religion, qu'il peut savoir ou croire être fausse, voire "absurde" si elle semble permettre d'aider moralement ou intellectuellement l'homme démocratique à échapper à un scepticisme débilitant¹, ou à un matérialisme liberticide. "Assurément, la métempsychose n'est pas plus raisonnable que le matérialisme ; cependant, s'il fallait absolument qu'une démocratie fit un choix entre les deux, je n'hésiterais pas, et je jugerais que ses citoyens risquent moins de s'abrutir en pensant que leur âme va passer dans un porc, qu'en croyant qu'elle n'est rien."² .

Pour ce qui concerne l'idée d'humanité, il ne faut pas alors seulement dire, pour l'heure, qu'elle bénéficie donc de l'autorité de la Révolution, de la Révélation, qu'elle est exacte, vraie en son principe, qu'elle évite les conséquences stérilisantes et démoralisantes du racialisme d'un Gobineau, il faut ajouter encore qu'elle est capable d'éveiller une véritable poésie, ce qui est essentiel et sans doute gage d'une véritable efficience morale. L'idée de l'humanité que "dégage" donc, selon Tocqueville, l'idée démocratique d'égalité, qu'elle semble dégager, peut exalter les volontés, inspirer les esprits et animer les cœurs. Il y a de la poésie dans cette idée de l'humanité que produit l'égalité. "Les poètes qui vécurent dans les âges aristocratiques ont fait d'admirables peintures en prenant pour sujet certains incidents de la vie d'un peuple ou d'un homme; mais aucun d'entre eux n'a jamais osé renfermer dans son tableau les destinées de l'espèce humaine, tandis que les poètes qui écrivent dans les âges démocratiques peuvent l'entreprendre."³ . La poésie démocratique pourra être celle de l'universel, et non plus seulement du particulier. Ce qui est d'importance pour la suite, car cela signifie ni plus ni moins qu'il y a d'une part quelque chose dans la logique démocratique qui peut transcender poétiquement le national, aussi "romantisé" qu'il soit⁴ et qu'il est destiné à l'être pour le meilleur comme pour le pire en ce siècle, et que

¹ Cf. I, 2, p. 28.

² I, 2, p. 151-152.

³ I, 2, p. 80.

⁴ I, 2, p. 79.

d'autre part l'universel ne serait pas une idée aussi aussi froide qu'on le pense en général, et Tocqueville lui-même, en particulier, dans presque la totalité de son œuvre. L'esprit des Lumières saurait ainsi faire résonner le sentiment dans la raison. Au-dessus des pays, par-delà les frontières, se dévoile et resplendit l'horizon de l'humanité, l'épopée du genre humain.

Et on peut admettre que Tocqueville l'évoque sans ironie, lui si enthousiaste cela étant pour les progrès de la civilisation, et plus particulièrement il est vrai pour cette race humaine qui achève la conquête du globe¹ mais n'étant somme toute alors, à ses yeux, que le héraut plus ou moins brillant de l'humanité toute entière, quoique parfois, il est vrai, au détriment des autres. Par l'histoire, l'universel se fait chair, et un certain romantisme du XIX^e peut se voir alors en continuité avec le rationalisme des Lumières, quand bien même l'expression genre humain, l'expression d'histoire n'intègre sans doute pas dans la pensée de Tocqueville comme de ses contemporains, véritablement tous les peuples de la terre. "Tout ce qui se rapporte à l'existence du genre humain pris en entier, à ses vicissitudes, à son avenir, devient une mine très féconde pour la poésie"². Soit ! Mais pense-t-il alors à l'Afrique, pense-t-il alors vraiment que tous les peuples sont entrés dans l'histoire ? La réponse, nous pouvons la soupçonner.

Cela une fois dit, il faut tout de même en rabattre quelque peu. Car cette idée d'humanité, aussi positive ou salubre, qu'elle soit, n'en porte pas moins inévitablement les stigmates de l'intellectualité démocratique. Voilà une idée qui serait efficace en étant le signe d'une certaine faiblesse, tant elle peut séduire celui qui la capte, indépendamment de la tension qu'elle exprime ou non. Qu'est-ce à dire ? Eh bien, il faut rappeler que si les individus démocratiques en effet révèrent et poursuivent donc les idées générales³, et l'idée d'humanité en est certes bien une, c'est qu'elles permettent de donner le sentiment de comprendre beaucoup de choses à peu de frais, sans attester en aucune façon, nécessairement la puissance ou la pertinence de l'intelligence

¹ Cf. par exemple, à Gobineau 19/01/1855, IX, p. 228.

² I, 2, p. 80.

³ I, 2, p. 23.

humaine. “Les idées générales n’attestent point la force de l’intelligence humaine, mais plutôt son insuffisance, car il n’y a point d’êtres exactement semblables dans la nature”¹. C’est là une constante de cette approche sociologique et morale des idées que nous propose Tocqueville: s’il y a bien des idées générales qui sont le fruit d’un effort de la pensée, de cette spéculation qui permet l’appréhension des principes, spéculation sans laquelle la civilisation la plus dynamique, la pensée la plus pragmatique, finiraient par s’enliser, par s’éteindre, à l’instar de ce qui se serait passé en Chine selon l’auteur², il y a les idées générales démocratiques, qui sont bien le symptôme d’une certaine façon de penser, d’une certaine envie de penser, d’un certain rapport à la pensée dans laquelle on se contente d’un rapide effort et qui “n’amènent que des notions très superficielles et très incertaines”³.

Dit autrement, la pensée démocratique est trop souvent une pensée de la généralité paresseuse, l’aboutissement en quelque sorte de la jonglerie des idées qui se propage et nourrit l’esprit de système, lorsque le individus ne veulent ou ne peuvent se donner le temps de prendre la pleine mesure, de la richesse et de la complexité du réel. Si l’on recherche les idées générales, en démocratie, c’est donc alors ainsi à la fois par souci pratique, et aussi bien par mollesse intellectuelle ou par vanité. Et les mots abstraits permettent ainsi de vivre dans l’illusion de maîtriser les choses, dans ce sentiment de compréhension, cette jubilation intellectuelle si importantes qui semblerait presque plus important pour certains que de la domination véritable de la nature, tant cela satisfait une pensée et permet de briller dans la conversation, si l’on admet que ce qui scintille dans la parole est peut-être confus par ailleurs. “Ces mots abstraits qui remplissent les langues démocratiques, et dont on fait usage à tout propos sans les rattacher à aucun fait particulier, agrandissent et voilent la pensée; ils rendent l’expression plus rapide et l’idée moins nette. Mais en fait de langage, les peuples démocratiques aiment mieux l’obscurité que le travail”⁴. Ils seront donc toujours portés vers ces idées qui au fond les dispensent de penser

¹ I, 2, p. 20.

² I, 2, p. 51-52.

³ I, 2, p. 23.

⁴ I, 2, p. 74.

trop avant. “En politique, d’ailleurs, comme en philosophie et en religion, l’intelligence des peuples démocratiques reçoit avec délices les idées simples et générales”¹. Inertie ou entropie, ou distraction, voire pragmatisme de la pensée, c’est selon, l’essentiel est que nous n’avons pas affaire ici, de droit, à une idée riche, mais à une idée pauvre et qui joue contre les différences, le complexe, le profond. Et jamais au demeurant, Tocqueville ne sortira de cette hésitation devant le statut de cette idée. Elle peut être, répétons-le, juste sur le fond, mais paresseuse intellectuellement, symptôme d’un appauvrissement de la réalité, et peu stimulante moralement. Il serait donc abusif, de dire que l’idée d’humanité, “est une idée au sens Kantien du terme”, ou que “l’expérience démocratique du semblable comme semblable en tant qu’homme ouvre à une expérience radicale de la transcendance dans la mesure où elle suggère une idée d’humanité qui n’a rien d’empirique et qui est cependant en chacun, qui ne renvoie à aucune divinité et qui cependant est au-delà du visible”².

On ne saurait dire que pour Tocqueville, l’expérience démocratique du semblable peut “certes dégénérer en se réduisant à une expérience de la similitude empirique, et dès lors se convertir en une expérience “naturelle” d’autrui, dépourvue de toute énigme”³, pour la simple raison que cette opposition entre le transcendantal, l’Idéal et l’empirique ne fonctionnent peut-être pas chez Tocqueville, et est peut-être le meilleur moyen de négliger de façon générale l’approche des idées que nous propose Tocqueville, et en particulier d’une idée comme celle d’humanité qui, pour être fondamentale, relève peut-être de présupposés culturels ou d’une forme d’intellectualité qu’il vaudrait mieux élucider au lieu de l’hypostasier philosophiquement. Il y a dans toute l’œuvre de Tocqueville une véritable interrogation sur l’intellectualité démocratique, ses formes, ses dérives, son conformisme et son “bougisme” possibles que l’on aurait tort de négliger.

Et c’est aussi bien le goût de la véritable spéculation que l’art heureux de la

¹ I, 2, p. 297.

² R. Legros, *Tocqueville phénoménologue*, in *Cahiers de philosophie de l’Université de Caen*. Presses Universitaires de Caen. Caen, 2008., *Tocqueville, la démocratie en questions*. p. 54 et 55.

³ *Ibid.* p. 56.

conversation qui se perd dans la culture démocratique, si favorable à un prêt-à-penser issu de la tyrannie de l'opinion publique plus efficace à sa façon que la plus impitoyable des inquisitions. Et si Tocqueville ne désigne pas explicitement l'idée d'humanité comme exemple de ce goût des idées simples, faciles, en sa généralité, il n'en reste pas moins qu'elle résume ou est l'étiquette de l'ensemble d'individus égalisés par un processus d'abstraction de leurs différences. Et c'est alors que ses effets moraux immédiats sont peut-être, lorsque l'on abandonne la poésie, moins probants qu'on ne le voudrait. "Je suis convaincu qu'on sert mieux les intérêts de l'espèce humaine en ne donnant à aimer à chaque homme qu'une patrie particulière qu'en voulant l'enflammer pour le genre humain, qu'il ne considérera jamais quoi qu'on fasse que d'une vue éloignée, incertaine et froide."¹

L'homme est égal à un autre, certes, lorsque l'on a effectivement enlevé les différences, lorsque l'on s'en détourne, et l'idée d'humanité ne fait qu'entériner de façon radicale ce processus d'abstraction, de généralisation, d'oubli du concret qui est déjà à l'œuvre dans la pensée de l'égalité, qui est l'idée la plus efficace pour se débarrasser effectivement de la réalité des différences. Ce qu'il reste ? Des individus faibles, séparés les uns des autres, sans personnalité saillante, subjugués par les idées simples, la tyrannie de l'opinion publique, la petitesse de leurs appétits. L'individu va se perdre dans la foule, les différences s'abolissent, les volontés s'amollissent, et l'idée creuse d'humanité se développera d'autant mieux qu'elle n'aura pas à craindre les aspérités de personnalités puissantes et originales. La raison, en sa passion d'idées générales, peut se repaître de l'idée d'humanité, elle est la plus économique, la plus totalisante, et moins les individus seront là pour insister sur leurs particularités, plus elle pourra "éclairer" les esprits qui se satisfont de ce type d'abstractions.

On se souviendrait presque ici des remarques et critiques que pouvait formuler Joseph de Maistre contre les tenants d'une Déclaration Universelle des droits de l'homme, ou plus précisément contre la constitution de 1795. S'il savait ce qu'était un français, un allemand, et

¹ II, 2, 347.

même un persan, il ne savait pas ce qu'était un homme, cet homme abstrait dont parle une raison paresseuse, prétentieuse, et dangereuse, en sa quête si "intéressée" de l'universel, et par trop sans doute dédaigneuse des caractéristiques et traditions nationales¹.

Au fond, peut-être que ce serait le moment de se féliciter ici, non sans ironie, certes, de certaines faiblesses intellectuelles de la démocratie pour autant que cette passion de la facilité intellectuelle favorise la réception d'une idée juste d'une part, sur le fond, et favorable d'autre part au dépassement ou à la mise entre parenthèses des différences qui inquiètent, et qui en se durcissant peuvent alimenter, voire peut-être déclencher des réflexes ou des projets belliqueux.

Que conclure alors ? Partant ainsi du constat suivant de Tocqueville qui se veut critique et inquiet de par ses conséquences dangereuses, en l'occurrence, dans le domaine des libertés, en favorisant nous pouvons en arriver à ceci: l'idée d'humanité est une idée ambiguë, comme toute idée qui vise le général ou l'universel, comme l'idée même d'égalité. Elle peut être aussi bien le signe d'un effort de dépassement que d'une solution de facilité, le signe de la spéculation qui s'arrache au particulier pour se trouver une position de surplomb, comme un promeneur qui cherche une position de surplomb pour échapper aux labyrinthes d'un jardin, que le symptôme de l'avachissement d'une pensée qui ne veut plus se colleter avec la complexité et l'odeur de la réalité, et préfère s'agiter en surface dans le confort des systèmes, des idées de fatalité, tout en prétendant avoir le dernier mot de tout. Ainsi par exemple, s'emporte-t-il dans ses *Souvenirs*, après avoir déjà dénoncé cette attitude dans la *Seconde Démocratie*² contre une certaine façon de faire l'histoire qui s'ingénie à "oublier" ce que l'on doit au hasard, aux circonstances, ou à telle ou telle individualité. "Je hais, pour ma part, ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières se liant les unes aux

¹ Joseph de Maistre. Voir *Considérations sur la France*, Éditions Slatkine, Genève, 1980, p. 123-124. "La constitution de 1795, tout comme ses aînées est faite, pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des François, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu".

² I, 2, p. 90-91.

autres par une chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain. Je les trouve étroits dans leur prétendue grandeur, et faux sous leur air de vérité mathématique. Je crois, n'en déplaise aux écrivains qui ont inventé ces sublimes théories pour nourrir leur vanité et faciliter leur travail, que beaucoup de faits historiques importants ne sauraient être expliqués que par des circonstances accidentelles, et que beaucoup d'autres restent inexplicables; qu'enfin le hasard ou plutôt cet enchevêtrement de causes secondes, que nous appelons ainsi faute de savoir le démêler, entre pour beaucoup dans tout ce que nous voyons sur le théâtre du monde; mais je crois fermement que le hasard n'y fait rien, qui ne soit préparé à l'avance. Les faits antérieurs, la nature des institutions, le tour des esprits, l'état des mœurs, sont les matériaux avec lesquels il compose ces impromptus qui nous étonnent et qui nous effraient".¹

Si donc l'idée d'humanité découle du phénomène d'égalisation des conditions, il n'y a aucune raison de ne pas lui appliquer le même traitement que Tocqueville applique à l'idée même d'égalité. Il y a ainsi une passion pour l'égalité qui grandit les hommes; cette requête d'égalité est alors une volonté d'estime, de reconnaissance dirions-nous aujourd'hui. Il y a aussi "un goût dépravé pour l'égalité qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau"². On doit pouvoir alors ajouter que si l'idée d'humanité est une idée exacte, légitime et source de poésie, il y a une idée d'humanité qui n'est que la promesse d'un monde qui oublie l'individualité ou la particularité, davantage encore que ne peut le faire certaines formes de société, et qui témoigne seulement de la paresse de celui qui accepte de se reposer sur elle en une sorte de réification définitive, béate et absolue de l'ensemble des individus. Ainsi pour autant que l'idée d'humanité sert la cause du pacifisme, il reste toujours à savoir si ce pacifisme doit s'expliquer d'abord par une exigence éthique ou une facilité intellectuelle.

Quoi qu'il en soit, si l'idée d'humanité peut prospérer donc, c'est parce que les hommes, dans certains domaines, à certains moments, sont disponibles pour ce type d'idée, et que cette disponibilité peut s'analyser en son intensité et en ses motivations véritables,

¹ XII, *Souvenirs*, p. 84.

² I, 1, p. 52.

définissant ainsi son seuil de résistance aux idées, intérêts ou passions contraires. C'est bien là que se joue une partie du pacifisme de la culture démocratique. "Les hommes des siècles démocratiques aiment les idées générales, parce qu'elles les dispensent d'étudier les cas particuliers; elles contiennent, si je puis m'exprimer ainsi, beaucoup de choses sous un petit volume et donnent en peu de temps un grand produit."¹ A croire que l'on ne sait jamais s'il s'agit avec ce goût des idées générales, de se rassurer intellectuellement, de se donner un regard de surplomb facile, s'il s'agit de se fabriquer des illusions de comprendre, ou "d'épater" un public avide de prêt-à-penser. Et Tocqueville de conclure que les hommes démocratiques, ceux qui prétendent penser "veulent obtenir sur-le-champ de grands succès, mais ils désireraient se dispenser de grands efforts. Ces instincts contraires les mènent directement à la recherche des idées générales, à l'aide desquelles ils se flattent de peindre de très vastes objets à peu de frais, et d'attirer les regards du public sans peine."² C'est aussi peut-être que la vie intellectuelle dans ces sociétés modernes est une carrière qui a ses exigences; il ne s'agit plus de penser pour la postérité mais selon les exigences et les attentes du moment, même si ces attentes ne se donnent pas nécessairement ouvertement et peuvent se parer d'une rhétorique de la "profondeur".

3: Enfin, force est de reconnaître que cette idée se renforce et se cautionne "objectivement" d'une perte de diversité véritable, perte qui peut signifier tout autant (autre hésitation de Tocqueville) une dévitalisation des convictions culturelles de chaque pays, en quelque sorte, qu'une heureuse homogénéisation par le haut, tout autant une entropie de l'humanité qu'un progrès de la civilisation qui casse les frontières qui ne seraient plus alors que les reliquats d'une histoire dépassée ou les symptômes d'un manque de lumières qui donne des obscurités différentes. La diversité est bien là encore terriblement ambivalente; elle peut être la diversité de l'erreur au regard de la vérité unique, la diversité des différentes façons de louper la "cible" ; elle pourrait être pour un libéral, le produit d'une culture de la liberté.

Et c'est ce que ne cessera Tocqueville de répéter à propos, par exemple, de la

¹ I, 2, p. 23.

² I, 2, p. 24.

puissance d'uniformisation et de centralisation, bref d'ordonnancement de l'administration. Il y a ainsi une homogénéisation qui peut résulter de la découverte du semblable, par-delà même les différences entre les peuples, et qui n'est rien d'autre que la belle déhiscence de l'idée d'humanité. Il y a une autre homogénéisation qui n'est rien d'autre que l'effet de la perte des différences par les relations qui se cultivent au travers du plus petit dénominateur commun, des passions les plus banales ou les moins rares, des nécessités universelles mais qui ne font guère sens. Il y a enfin, faut-il le rappeler, dans l'espace d'un même pays, une imposition plus ou moins brutale de l'uniformisation par l'administration et l'éducation qui ne peut que nuire et aux libertés, et à la prospérité. "Car la liberté politique qui possède cette admirable puissance de créer entre tous les citoyens des rapports nécessaires et des liens mutuels de dépendance, ne les rend pas toujours pour cela pareils."¹ . Pour notre propos, cette logique, étendue aux relations internationales, ne signifierait ni plus ni moins que l'homogénéité par l'empire, qui quand bien même assurerait-il la paix, n'assurerait celle-ci qu'en dévitalisant son corps social, pour aller vers cette "Chine" qui selon Tocqueville incarne parfaitement l'association de l'ordre, d'un certain bien-être, et de la stérilité la plus complète².

On peut ainsi admettre une culture du semblable qui sert au premier chef l'idée d'une humanité délivrée des barrières qui ne seraient que le produit des préjugés ou le reliquat d'une histoire qui perd de son sens. "Dans les siècles démocratiques, l'extrême mobilité des hommes et leurs impatients désirs font qu'ils changent sans cesse de place, et que les habitants des différents pays se mêlent, se voient, s'écoutent et s'empruntent. Ce ne sont donc pas seulement les membres d'une même nation qui deviennent semblables; les nations elles-mêmes s'assimilent, et toutes ensemble ne forment plus à l'œil du spectateur qu'une vaste démocratie dont chaque citoyen est un peuple."³ Une homogénéisation positive, soit.

Mais l'homogénéisation peut aussi donc signifier une sorte d'entropie culturelle, et

¹ II, 1, p. 146.

² Voir I, 1, p. 91, note; I, 2, p. 51-52.

³ I, 2, 80.

qui n'exprime sûrement pas en effet la présence de la liberté dans ces sociétés. Car ce ne sont pas seulement l'histoire et les particularismes culturels qui secrètent la diversité, mais aussi bien directement la liberté, et une véritable culture de celle-ci. Ce qui l'amenait à reconnaître que s'il cherchait à voir dans les États-Unis beaucoup plus que les États-Unis, il était très loins de penser que toutes les sociétés libres pussent ou dussent se régler de la même façon, par-delà la question des circonstances ou contraintes spécifiques à chacune. Une absence de diversité est aussi bien donc le signe d'un dépassement du particulier, que le symptôme d'un relâchement de la tension morale des individus et des peuples, l'expression d'un goût dépravé en quelque sorte pour la ressemblance. Nous sommes bien dans une logique de l'assimilation ; d'individu à individu, de peuple à peuple. On cherche à se fondre dans une masse commune, on "souffre" de ne pas suffisamment se rassembler¹. Il ne s'agit plus alors du constat chez Tocqueville d'un processus historique, mais de celui d'un singulier désir de se confondre avec les autres. Et d'un constat qui se transpose aux relations des peuples entre eux. "Deux peuples auraient le même état social aristocratique, qu'ils pourraient rester fort distincts et très différents, parce que l'esprit de l'aristocratie est de s'individualiser. Mais deux peuples voisins ne sauraient avoir un même état social démocratique, sans adopter aussitôt des opinions et des mœurs semblables, parce que l'esprit de démocratie fait tendre les hommes à s'assimiler."² C'est bien là le paradoxe qui se devine de la démocratie. Si moralement, l'homme démocratique est individualiste, en fait il est porté à s'assimiler; et il faut comprendre sans doute que ce repliement sur son existence privée et sa volonté de ressembler aux autres procède d'une seule et même faiblesse morale. Alors que l'aristocratie sait cultiver sa différence, sans renoncer en rien à sa participation à la vie publique.

Mais on peut encore souligner le problème moral de cette culture délétère du semblable et en clarifier les éléments plus directement économiques et moraux. "La variété disparaît du sein de l'espèce humaine; les mêmes manières d'agir, de penser et de sentir se retrouvent dans tous les coins du monde. Cela ne vient pas seulement de ce que tous les peuples

¹ I, 2, p. 288.

² I, 2, p. 288, note 2.

se pratiquent davantage et se copient plus fidèlement, mais de ce qu'en chaque pays les hommes, s'écartant de plus en plus des idées et des sentiments particuliers à une caste, à une profession, à une famille, arrivent simultanément à ce qui tient de plus près à la constitution de l'homme, qui est partout la même. Ils deviennent ainsi semblables, quoiqu'ils ne se soient pas imités. Ils sont comme des voyageurs répandus dans une grande forêt dont tous les chemins aboutissent à un même point. Si tous aperçoivent à la fois le point central et dirigent de ce côté leurs pas, ils se rapprochent insensiblement les uns des autres, sans se chercher, sans s'apercevoir et sans se connaître, et ils seront enfin surpris en se voyant réunis dans le même lieu. Tous les peuples qui prennent pour objet de leurs études et de leur imitation, non tel homme, mais l'homme lui-même, finiront par se rencontrer dans les mêmes moeurs, comme ces voyageurs au rond-point.”¹

Peu à peu se dissolvent donc les différences accidentelles, circonstanciées, au travers du processus d'atomisation de la société, ce qui fait, que sans même de communication, les hommes en viennent à se ressembler, en dévoilant l'humaine nature ou l'humaine condition. “Tous les liens de race, de classe, de patrie se détendent ; le grand lien de l'humanité se resserre”². Il faut bien comprendre alors que ce phénomène, cette dynamique d'homogénéisation est proportionnelle à celle de la dissolution des liens traditionnels, autres que familiaux, qui fabriquaient de la différence. Une homogénéisation qui pourrait bien n'être, donc que l'effet triple de l'égalisation des conditions, du triomphe de valeurs communes, “faciles”, et du goût des abstractions que pouvait donc déjà dénoncer déjà Joseph de Maistre, dès 1797, dans ses *Considération sur la France* en parlant de la constitution révolutionnaire³.

Si l'on peut même aller plus loin dans la généalogie de cette similitude, de cette homogénéisation ; il faut en effet en venir à évoquer les conditions sociales de cette attitude morale. Au fond, ce qui homogénéise donc, ce sont les contraintes de la vie fondées sur les valeurs industrielles ou sur les valeurs du travail, qui sont des valeurs d'ordre, de discipline et de

¹ I, 2, p. 237.

² I, 2, p. 337.

³ J. de Maistre, *op. cit.*, p. 71.

régularité. Valeur moralisatrice du travail donc, pourrait-on penser, sauf que Tocqueville se refuse à faire du travail la valeur déterminante des sociétés modernes, ou l'expression d'une nouvelle pensée de la vocation religieuse. Nous y reviendrons, mais disons l'essentiel ici. Le travail ne s'explique essentiellement que par le besoin de revenus et la passion du bien-être, bref de l'argent. En sommes, si les peuples et les individus se ressemblent, c'est donc d'une part parce que les barrières, en s'abaissant, en disparaissant, dévoilent d'autant mieux la nature humaine (une unité anthropologique), mais d'autre part, il faut dire aussi bien que si les hommes se rassemblent c'est parce qu'ils obéissent à la même passion, et développe la même intentionnalité, le même régime d'existence, celle de la rechercher de l'avoir, c'est-à-dire de l'argent, ou plus généralement une logique de l'intérêt particulier, qui sous une diversité de manifestations, laisse d'ailleurs apparaître un même tableau vite lassant (une unité morale négative). Ce que soulignait en 1840 Tocqueville, en parlant de l'Amérique, s'applique de droit à son pays obnubilé par la réussite matérielle. "On retrouve donc d'ordinaire l'amour des richesses, comme principal ou accessoire, au fond des actions des Américains; ce qui donne à toutes leurs passions un air de famille, et ne tarde point à en rendre fatigant le tableau."¹

Ce qu'il faut dire alors effectivement, c'est que ce règne du semblable qui est la loi des peuples eux-mêmes, est soit donc peut-être un phénomène positif qui désenclave chaque peuple au profit de la civilisation, des lumières de la raison, qui le délivre de particularismes stériles, soit peut-être encore ce qui permet de dégager une nature humaine universelle sous les errements des manies culturelles, des codes de telle ou telle classe, soit enfin peut-être l'abaissement de l'humanité à des valeurs communes les plus vulgaires, les moins exigeantes, le souci unique des valeurs matérielles, le ronronnement des petites ambitions dont l'uniformité, sous sa diversité et son dynamisme illusoires ne peut manquer à la longue de lasser.

Il y a donc bien une hésitation tocquevillienne indéniable quant à la valeur de l'idée d'humanité, ou plus exactement de sa valeur morale, de cette valeur morale qui est au moins aussi

¹ I, 2, p. 237.

importants que son exactitude qu'il ne songe certes pas à remettre en cause.

c: Le problème des différences.

Cela étant, si cette idée non seulement peut être facile, tout aussi que généreuse, tout autant symptôme de l'inertie de la pensée démocratique que de sa capacité à déborder le particulier anecdotique, mais il y a aussi des résistances que l'histoire n'efface pas aussi aisément que cela.

En fait, il faudrait aller sans doute aller jusqu'à dire que ces résistances internes aux sociétés démocratiques ne sont pas toujours tant des reliquats des anciennes sociétés, que des *évidences* qui transcenderaient les différentes formes de société, que de, voire aussi, véritables créations de cette nouvelle forme de société qu'est la démocratie. Ce que montre Tocqueville, c'est que si la démocratie, historiquement et intellectuellement dissout des différences au profit du semblable, est attirée intellectuellement par l'idée générale d'humanité, elle sait aussi reconstruire aussi des frontières et des principes de démarcation qui sont certes bien réels. On peut penser bien sûr aux différences ou inégalités économiques ou sociales. Bien davantage elle sait aussi oublier son régime intellectuel, la logique, le comportement qui devrait découler de sa célébration de l'universel lorsque des intérêts, ses intérêts sont en jeux. Précisons.

Il y a donc ce que l'on pourrait affectivement appeler des effets de rémanence à proprement parler, des différences qui perdurent *malgré* la nouvelle culture.

Il y a ensuite des clivages civilisationnels qui fonctionnent à plein régime, et que l'idée d'universel, paradoxalement peut encore renforcer, lorsque l'on prétendra pouvoir précisément s'appropriier la culture de l'universel ou s'en prétendre le dépositaire privilégié.

Il y a enfin apparition d'une nouvelle culture de la différence.

x: L'idée de *peuple*, de *caractère national*, est ainsi sans aucun doute chez Tocqueville essentiellement un opérateur ou un marqueur de diversité, d'une heureuse diversité, tant il semble redouter, en en prenant acte, à la fois la grisaille d'une homogénéisation née du

développement en général des relations entre les peuples et du développement de la culture démocratique en particulier. Et ce n'est pas parce qu'il doit être attentif aux limites que le modèle américain fournit à l'idéal-type qu'il veut construire de la démocratie, eu égard précisément aux caractéristiques nationales (géographiques, morales, raciales) de ce pays, qu'il en déplorerait ses particularités. Si les comparaisons entre les États-Unis, la France et l'Angleterre, sont délicates à établir, et riches d'enseignement, c'est bien parce que ces pays sont encore "différents". Qu'une logique de l'effort de la pensée consiste à vouloir gommer ces différences, que l'histoire aille vers la dilution de celles-ci, n'implique pas que l'on ne doive plus voir en elles, *ipso facto*, que résidus stériles et ridicules du passé. Les particularismes sont un peu semblables aux clôtures des frontières, ils pourraient avoir encore un sens précieux, alors même que l'histoire les érode inéluctablement¹.

En cela, il y a bien chez Tocqueville, une certaine suspicion certaine pour ne pas dire une suspicion certaine à l'endroit du processus d'égalisation des sujets, qui, ne serait-ce qu'à son niveau juridique, suppose qu'on ôte à l'individu, ou qu'on le délivre de sa dimension particulière, et surtout de tout ce qui pourrait "l'inscrire" dans autre chose que l'horizon du pouvoir qui permet cette désincarnation. La passion pour l'abstraction, si caractéristique de l'intellectualité et des mœurs démocratique, désincarne les sujets, et ne semble promettre de n'accepter de "situation" que celle de citoyen, entendons par là que l'appartenance à une strate d'autorité capable de le désincorporer. Certes, à ce niveau la frontière, comme horizon de sens, résiste, bien davantage on s'en doute que les inscriptions médiatrices des appartenances locales, mais c'est alors seulement comme condition de possibilité de l'arrachement à un ancrage précis.

Et il faut dire que si une culture nationale se crée alors, c'est un peu dans le cadre de ce pouvoir qui protège les libertés, éventuellement, mais qui est certainement avant tout, qui se veut avant

¹ Sur la force et la valeur des particularismes nationaux, voir J.-J. Rousseau, Gallimard, Pléiade, *Oeuvres Complètes*, III, p. 960. "Il n'y a plus aujourd'hui de François, d'Allemands, d'Anglois même, quoiqu'on en dise ; il n'y a que des européens. [...] "Que leur importe à quel maître ils obéissent, de quel Etat ils suivent les loix ? Pourvu qu'ils trouvent de l'argent à voler et des femmes à corrompre, ils sont partout dans leur pays." Voir aussi l'oeuvre de J. G. von Herder (1744-1803), *Pour une autre histoire*, éd. bilingue, présentation et traduction de Max Rouché, Aubier, 1964, p. 167-169, ainsi que le commentaire de Louis Dumont sur l'idée de "Volk" chez cet auteur, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, p. 136-142.

tout la condition effective et efficace de la construction d'une égalité qui suppose précisément l'effacement des particularismes locaux. Et ce sera peut-être la singularité de cette nation que de vouloir une égalité en son sein, qui devrait valoir comme égalité universelle, au-delà donc de la clôture qui permet sa réalisation effective. En passant par l'intermédiaire d'une culture de la raison qui voulait en finir avec l'autorité de la tradition, voilà que la dynamique d'égalité, non seulement lamine la pertinence des corps intermédiaires entre l'individu et l'État, l'instance égalisatrice, mais crée les conditions pour que le débordement de l'égalisation s'étende au-delà de la clôture que l'État définit pour réaliser ce processus d'égalisation.

L'humanité se dégage alors d'une culture d'égalité, qui non seulement "oublie" les différences, mais veut aussi "oublier" la condition de possibilité de l'égalisation juridique, pour ne plus considérer que l'individu parfaitement déconnecté de tout ancrage historique et culturel. Nous l'avons vu plus haut: l'homogénéisation est ainsi rendue possible par une égalisation qui semble savoir qu'elle n'est possible que pour autant que l'on dévitalise le sens qui marque les différences et les identités. L'égalité se construira, l'idée d'humanité se constitue dans l'exacte mesure de la dilution des identités; que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur du cadre national. On sait en effet que cette condamnation des corps intermédiaires est un reproche que l'on a souvent fait à la culture révolutionnaire. Et P. Rosanvallon en résume parfaitement la teneur. "L'impératif d'égalité, requis pour faire de chacun un sujet de droit et un citoyen à part entière, implique en effet de considérer les hommes dépouillés de leurs déterminations particulières. [...] La société démocratique entraîne pour cette raison une négation de toute organicité, un rejet des corps particuliers. Les réquisits de l'égalité et les conditions de l'autonomie superposent leurs impératifs pour garantir l'arrachement aux déterminations de la nature et aux héritages de l'histoire"¹. Et lorsque l'on a accepté cet abstraction de la dimension historique, comment ne pas concevoir que la machine à instaurer le sujet de droit oubliant qu'elle doit aussi instaurer le citoyen d'une réalité particulière, ne soit pas une machine à penser la pertinence d'une abstraction

¹ P. Rosanvallon, *Le modèle politique français, La société civile contre le jacobinisme, de 1789 à nos jours*, Seuil, 2004, p. 121.

qui déconsidère les frontières, pures conditions instrumentales de la réalisation concrète de cette égalité ? L'abstraction que suppose l'égalisation a de droit bien du mal, à donner sens, à la clôture qui ne semble être qu'une condition concrète sans signification symbolique ou historique véritable. Que les révolutionnaires soient ensuite rattrapés par l'histoire, par le culte du particulier, par un besoin interne ou sous le coup d'une menace extérieure, est bien sûr une autre histoire, ou un autre moment du processus qui n'enlève rien au sérieux du premier.

Pour l'heure, certes, il y a donc bien le fait d'un processus d'homogénéisation des peuples. En dépit du fait que la démocratie, comme on peut le noter se soit réalisée, depuis plus de deux siècles dans la forme de l'État-Nation qui était bien un opérateur de différence de laquelle d'aucuns ne parviennent à s'extraire¹. "Ce ne sont donc pas seulement les membres d'une même nation qui deviennent semblables; les nations elles-mêmes s'assimilent, et toutes ensemble ne forment plus à l'œil du spectateur qu'une vaste démocratie dont chaque citoyen est un peuple"². Une démocratie qui certes n'a plus rien à voir, conceptuellement, au vu de son étendue, avec les démocraties de l'antiquité qui n'existaient que dans la perspective d'un territoire limité et restreint.

Notons que si l'idée de nation, ici, peut être emprunté à Montesquieu et à sa conception de "l'esprit général d'une nation" ne doit pas nous empêcher d'en saisir la portée exacte dans le cadre des idées mères tocquevilliennes. Qu'est-ce que ce caractère national ? Nous suivons ici la formulation de J.-C. Lamberti. "Tocqueville définit le caractère national comme une structure synthétique particulièrement stable, susceptible seulement d'évolution très lente et formée par des habitudes séculaires qui résultent, à la fois des causes physiques et des causes politiques"³. Eh bien ces nations désignent bien autant d'îlots de particularité qui semblent se fondre dans un processus d'abstraction dont Tocqueville est sans doute autant à même de saisir les enjeux comme moraliste et homme politique que n'importe quel philosophe professionnel.

¹ Donegani et Sadoun, [2012], p. 48-56.

² I, 2, p. 79-80.

³ J.-C. Lamberti, *op. cit.*, p. 27.

Tocqueville ne s'inscrit certes pas dans une philosophie de l'histoire se réduisant à n'être qu'un système dont les rouages, les mouvements, pourraient dissimuler le peu de réalité qu'il saisit. Il déteste trop ce type de pensée arc-boutée sur quelques abstractions, pour penser sérieusement qu'une pensée adéquate et éclairée, qui ne serait donc pas un pur cliquetis de dialectique, puisse sérieusement en sortir¹.

Car il faut savoir, que cette différence, cette particularité, source d'identité, pourrait bien être la condition de la vitalité d'une société dont on aura bien du mal à retrouver l'équivalent dans une société qui se dissout dans une culture du semblable. La raison, puisqu'il s'agit de cela, assure l'universel ; il n'est pas dit qu'elle soit source vivifiante, en termes moraux. "Indépendamment de plusieurs autres causes, ce qui donne un aspect si analogue à toutes les parties de l'Union, c'est le haut degré de civilisation qui y règne. Si jamais le monde se civilise complètement la race humaine ne formera en apparence qu'un seul peuple. La raison, comme la vertu, ne se plie point aux différents climats, elle ne varie point avec les tempéraments et la nature des lieux. Elle est une, elle est inflexible. Partout elle tend au même but, et y procède par les mêmes voies. Tous les peuples qui la prennent pour règle de leurs actions doivent donc avoir de grands points de ressemblance: penser, croire et sentir les mêmes choses dans une foule de circonstances. Quand un peuple au contraire prend pour modèle une certaine perfection idéale qui lui est propre, lorsqu'il s'occupe à faire comme ont fait ses pères, et non à faire le mieux possible, qu'il suit des habitudes et non des raisonnements, il reste complètement lui-même et le temps ne fait qu'accroître les différences qui le séparent de ses voisins. Le changement qui ôte à chaque peuple son originalité et sa physionomie, ne lui ôte-t-il pas en même temps une partie de sa nationalité et de sa vigueur individuelle ? C'est ce qui me paraît faire question."²

Les hommes échappant de plus en plus à la tradition, à une culture de la différence

¹ Sur le rapprochement entre Hegel et Tocqueville, et l'affirmation selon laquelle "Hegel va au-delà de Tocqueville et de Burke", voir P. Rosanvallon, *op. cit.* p. 119-121.

² Le 4 déc. 1831, -cahier portatif n°3, V, 1, p. 190, 191. Voir aussi Herder, faisant l'apologie des préjugés qui confèrent une dynamique à un peuple, contre l'abstraction dévitalisante de la philosophie universitaire rationaliste, *op. cit.* p. 185, 243-245. Voir aussi de façon générale, la question du "holisme" et de ses séductions ambiguës, in L. Dumont, *op. cit.* p. 28-32. Pour la définition du terme, voir *ibid.* p.303.

(caste, profession ou famille), se ressemblent de plus en plus, et tendent vers la fabrique de l'homme "en général". "La variété disparaît du sein de l'espèce humaine"¹. Il n'empêche; la politique ici, si elle ne veut pas céder trop vite à l'abstraction, ne saurait négliger ces particularités sans se condamner à passer d'un élément essentiel à la compréhension de la structure ou de la dynamique des relations internationales. Les particularismes identitaires, le *caractère national* donc, ont encore de beaux jours devant eux. Et force est de constater que Tocqueville ne semble pas le regretter outre mesure. "Je ne sais comment se forme ce qu'on appelle le caractère national. Mais ce qui est certain, c'est qu'une fois formé il distingue si profondément les unes des autres les différentes nations, que pour bien juger de ce qui se passe dans l'esprit du peuple voisin il faudrait pour ainsi dire cesser d'être de son propre pays et sortir en quelque sorte de soi-même. Qui a jamais cru comprendre la France sinon les Français ? Encore ne sont-ils pas bien sûrs de se comprendre eux-mêmes. Nous sommes cependant comme vous un ramassis de peuples différents; mais tous ces éléments divers ont fini par s'amalgamer si bien les uns avec les autres qu'ils ont formé un être nouveau qui ne ressemble plus à aucun autre."². Race ou nation, peut-être faut-il dire peu importe. L'essentiel est que Tocqueville est tout de même capable de s'inquiéter de l'immigration importante aux États-Unis d'hommes "étrangers à la race anglaise" en y voyant là un danger redoutable pour le succès des institutions démocratiques³.

Plus précisément encore, l'idée de caractère national, a aussi une fonction polémique très clairement affichée. Il est le concept héraut de la lutte contre tous les asiles de l'ignorance, et au premier chef, celui de "nature humaine". Le *caractère national* est une réalité historique, il a une valeur éthique appréciable, il est aussi parfois un élément de critique épistémologique d'une idée encore plus générale. "Des philosophes ont cru que la nature humaine partout la même ne variait que suivant les institutions et les lois des différentes sociétés. C'est là une de ces opinions que semble démentir à chaque page l'histoire du monde. Les nations comme

¹ I, 2, p. 237.

² A Mrs. Harriet Grote le 31/01/1857, VI, 3, p. 233. Cf. aussi lettre à G. de Beaumont du 3/11/1853, VIII, 3, . 164, hésitant entre l'explication immédiate par la nation ou la race, en faisant référence à Gobineau.

³ Voir à G. de Beaumont, lettre du 6/08/1854, VIII, 3, p. 229.

les individus s'y montrent toutes avec une physionomie qui leur est propre. Les traits caractéristiques de leur visage se reproduisent à travers toutes les transformations qu'elle subissent. Les lois, les mœurs, les religions changent, l'empire et la richesse se déplacent; l'aspect extérieur varie, l'habillement diffère, les préjugés s'effacent ou se substituent les uns aux autres. Parmi ces changements divers vous reconnaissez toujours le même peuple. Quelque chose d'inflexible apparaît au milieu de la flexibilité humaine"¹. Cela dit trois remarques sont ici nécessaires.

La première est que ce constat de la différence ne se veut sans doute pas essentiellement un opérateur de hiérarchisation. Il ne s'agit pas ici d'une différence qui serait l'occasion ou la clef au premier chef d'une stratégie de l'étagement des peuples entre eux mais seulement de prendre acte de ce qui fait qu'un peuple est ce qu'il est, son "propre". On pourrait presque dire que ce qui intéresse Tocqueville, c'est d'abord de pouvoir dire qu'il y a une différence positive, une diversité heureuse des peuples. Qu'il ne soit pas capable d'appliquer ensuite cette approche à une compréhension des cultures plus lointaines est un autre problème. Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'ensuite, que l'on s'attardera aux qualités respectives de cette diversité heureuse, qui permettrait presque une reconnaissance dans la différence, dès lors qu'un peuple peut et sait être "grand". L'essentiel ici est, pour un peuple, d'échapper à l'insignifiance ou l'indifférence. On serait presque alors dans la démarche romantique d'un Rousseau s'exclamant à la première page du Livre I des *Confessions* "Si je ne vaudrais pas mieux, au moins je suis autre"². Ainsi bien sûr de la France, selon l'auteur de *L'Ancien régime et la révolution*.

"Quand je considère cette nation en elle-même, je la trouve plus extraordinaire qu'aucun des événements de son histoire. En a-t-il jamais paru sur la terre une seule qui fût si remplie de contrastes et si extrêmes dans chacun de ses actes, plus conduite par des sensations, moins par des principes ; faisant ainsi toujours plus mal ou mieux qu'on ne s'y attendait, tantôt au-dessous du niveau commun de l'humanité, tantôt fort au-dessus ; un peuple tellement

¹ V, I, p. 377, 378.

² J.-J. Rousseau, coll. La Pléiade, O. C., Gallimard, Volume III, p. 5.

inaltérable dans ses principaux instincts qu'on le reconnaît encore dans des portraits qui ont été faits de lui y il a deux ou trois mille ans, et en même temps tellement mobile dans ses pensées journalières et dans ses goûts qu'il finit par se devenir un spectacle inattendu à lui-même, et demeure souvent aussi surpris que les étrangers à la vue de ce qu'il vient de faire ; le plus casanier et le plus routinier de tous quand on l'abandonne à lui-même, et lorsqu' une fois on l'a arraché malgré lui à son logis et à ses habitudes, prêt à pousser jusqu'au bout du monde et à tout oser ; indocile par tempérament, et s'accommodant mieux toutefois de l'empire arbitraire et même violent d'un prince que du gouvernement régulier et libre des principaux citoyens ; aujourd'hui L'ennemi déclaré de toute obéissance demain mettant à servir une sorte de passion que les nations les mieux douées pour la servitude ne peuvent atteindre ; conduit par un fil tant que personne ne résiste, ingouvernable dès que l'exemple de la résistance est donné quelque part ; trompant toujours ainsi ses maîtres, qui le craignent ou trop ou trop peu ; jamais si libre qu'il faille désespérer de l'asservir, ni si asservi qu'il ne puisse encore briser le joug; apte à tout, mais n'excellant que dans la guerre; adorateur du hasard, de la force, du succès, de l'éclat et du bruit, plus que de la vraie gloire; plus capable d'héroïsme que de vertu, de génie que de bon sens, propre à concevoir d'immenses desseins plutôt qu'à parachever de grandes entreprises ; la plus brillante et la plus dangereuse des nations de l'Europe, et la mieux faite pour y devenir tour à tour un objet d'admiration, de haine, de pitié, de terreur, mais jamais d'indifférence ?”¹ La question bien sûr qui vient alors à l’esprit est de savoir si une telle diversité positive serait possible lorsque l’on passe des peuples aux individus démocratiques.

La deuxième remarque porte sur le statut de cette différence réelle, qui fait chatoyer si heureusement, en quelque sorte le théâtre des relations internationales. Si en dépit des progrès de l’homogénéisation, Tocqueville s’accroche à ce thème du caractère national, ce n’est pas non plus pour en faire un déterminisme ou une explication définitive de ce qu’il sera ou de ce que l’on doit pouvoir en attendre. Le caractère national ne saurait compromettre la liberté et la

¹ II,1, p.249-250.

capacité pour chaque peuple de décider de ce qu'il est, de ce qu'il veut être, et ne saurait donc prétendre véritablement à une atemporalité de droit, à une essence qui transformerait son histoire en fatalité. "Je crois qu'à presque tous les instants de leur existence les nations comme les hommes sont libres de modifier leur sort."¹ . Il n'aurait servi de rien de récuser le racialisme d'un Gobineau si cela était pour le remplacer par un déterminisme historique.

Enfin, allant en quelque sorte à rebours d'une tendance à la dilution des différences, il faut noter que la culture démocratique, comme société d'égaux dans et par la liberté peut accroître le sentiment de la particularité, de l'identité, quand bien même accepterait-on l'idée d'un horizon du semblable à l'échelle de l'humanité. "Il y a longtemps que sans être le moins du monde démocrate, je sais rendre justice à certains grands côtés des Démocraties. Un des meilleurs est la générosité et l'élan qui les entraînent souvent quand l'existence et l'honneur du pays sont en danger. La Démocratie est souvent inintelligente, et sans tenue; quelquefois violente et vicieuse; mais elle a, si je puis ainsi parler, la fibre nationale vibrante et quand on touche celle-ci les peuples démocratiques peuvent faire des miracles."² Cette citation est d'importance car elle définit exactement donc le problème qui nous intéresse. Ce qu'il voit clairement, c'est bien, sans négliger l'individu, mais au contraire en s'en souciant, tout le gain moral que l'on peut tirer de cette appartenance, aussi dépendante de l'histoire et relative qu'elle puisse être. Les valeurs universalistes, nous aurons l'occasion de le redire, sont trop froides pour l'heure pour pouvoir se targuer d'une efficacité à la hauteur de leur dignité intrinsèque. Il en est peut-être de même aujourd'hui, car force est de constater que "l'adhésion intellectuelle à des principes abstraits - droits de l'homme, respect de l'État de droit - ne saurait remplacer, du moins dans l'avenir prévisible, la mobilisation politique et affective que suscite l'intériorisation de la tradition nationale"³. Nous ne sommes guère sortis de ce problème que soulève aussi P. Manent⁴. La nation

¹ Nolla, II, p.85, *rubbish*.

² A. A. de la Rive, le 6 avril 1857, VII, p. 361-362.

³ D. Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, coll. "NRF essais", Gallimard, Paris, 1994, p. 79.

⁴ P. Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, Paris, 2006, p. 15.

est bien le cœur d'efflorescence de valeurs universalistes, alors qu'elle s'est d'une part accouplée à un État dont la fonction est d'assurer et de sécuriser la particularité d'une organisation, et d'autre part se représente à elle-même comme une expression historique et particulière d'un peuple donné. Que la démocratie soit tiraillée entre donc ces valeurs nationales, et ses visées universalistes, ce n'est ni douteux, ni plus satisfaisant que de la savoir tiraillée entre les valeurs de liberté et d'égalité ou entre les valeurs de l'homme et du citoyen. L'idée d'une démocratie mondiale reste bien pour l'heure incertaine, quelle que soit le prix que les peuples aient eu à payer de la fétichisation peut-être inévitable de l'idée de nation, pour autant que l'on veuille en faire un opérateur moral. L'élévation morale a toujours un prix, et n'est jamais sans risque, y compris d'échec absolu ou de retournement monstrueux. Surtout si, pour ce qui concernent l'idée de nation, certains savent et veulent en user ou suscitent involontairement et avec bonne conscience une crispation du besoin identitaire qu'elle autorise. Si le relativisme, teintée ou auréolé d'internationalisme, est plus accueillant, et plus aisément satisfait de lui-même, c'est qu'il est certes effectivement à court terme moins dangereux, pour autant que toutes les parties partagent le même scepticisme élégant et raisonnable. Disons simplement ici, que si l'universalisme est une valeur de base du libéralisme, Tocqueville n'est pas celui qui se refuserait à reconnaître d'autres valeurs essentielles que cet universalisme, quand bien même peut-il être caution, retoqué en "civilisation" de légitimation d'une certaine attitude conquérante à l'endroit de peuples en-dehors de la grande "nation" européenne.

Il y a bien, si l'on songe aux relations internationales, trois formes d'action de l'égalité dans le domaine politique, nous le savons désormais. La première se construit de façon ouverte, sans limite assignable, rongant avec passion toute idée de différenciation, sautant par-delà les barrières de castes, ou de métiers, voire éventuellement de richesses, ignorant de droit les frontières, au risque de n'être et de ne se révéler, aussi généreuse qu'elle soit ou semble être en sa proclamation initiale, qu'une dynamique d'homogénéisation stérilisante, et pouvant assez, au

demeurant, convenir à cet individualisme cosmopolite, plus ou moins cynique ou esthète, qui aime tant à se flatter de sa désaffiliation. A ce titre la nation peut apparaître comme n'étant alors qu'une figure de restriction, le reliquat culturel du passé, sans grande signification, l'effet inévitable du fait que les sociétés particulières sont premières chronologiquement devant ou avant l'humanité. Ce serait là une lecture assez libérale sans doute.

La seconde insiste sur le fait que la nation est ce qui autorise la forme de patriotisme propre aux sociétés démocratiques, lorsque les individus sont égaux et libres, et non plus sujets. Tocqueville oppose alors démocratie et aristocratie, mais il pourrait bien opposer démocratie et monarchie. "Les institutions féodales dérobaient la patrie aux regards ; elles en rendaient l'amour moins nécessaire. Elles faisaient oublier la nation en passionnant pour un homme. Aussi ne voit-on pas que l'honneur féodal ait jamais fait une loi étroite de rester fidèle à son pays"¹. Ce que deviendra cet esprit national, son intensité, son potentiel de bellicosité, ce seront aux circonstances, au gouvernement et aux mœurs plus ou moins soucieuses avant tout de liberté d'en décider.

La troisième est une égalité qui se contrait, comme nous l'avons déjà dit par la clôture, et qui doit sa force à la différence qu'elle instaure à l'endroit de ceux qui sont à l'extérieur de cette clôture. Soit cette altérité n'est que l'occasion de renforcer le narcissisme d'une égalité dans la prospérité ou la liberté, soit elle est potentiellement et plus ou moins consciemment l'occasion de renforcer la prospérité ou de permettre les libertés intérieures, soit elle peut être le bouc émissaire qui sert à externaliser la violence qu'elle peut porter en elle-même et qu'elle pourrait retourner, faute de quoi, contre elle-même. Que Tocqueville semble surtout songer dans le meilleur des cas, à un nationalisme des libertés, se défiant donc d'une politique étrangère mettant en danger celles-ci que d'un nationalisme de crispation identitaire et allié à un despotisme, ne permet sans doute pas de dire que Tocqueville aurait fait preuve de cécité en la matière². Il n'a sans doute pas envisagé la configuration la pire, exaltation religieuse, "envie", despotisme

¹ I, 2, p. 242. La nation suppose bien "l'individualisme" moderne. Voir L. Dumont, *op. cit.*, p. 22.

² Voir sur cette question F. Mélonio [1993], p. 106-107.

niveleur, instrumentalisation de la passion identitaire, sautant plutôt en ses prédictions conditionnelles vers une société tellement anémiée et dévitalisée, atomisée, qu'elle serait incapable de se défendre. A l'heure effectivement, où certains se focalisaient sur les différences nationales, c'est presque avec une certaine nostalgie qu'il croyait devoir prendre acte de la menace de leur disparition, sans ignorer cependant ce que la démocratie autorisait comme possibilité de revivification de ce même esprit de nationalité. S'il n'est pas Nietzsche se désolant à la fin du siècle de l'émergence de ce qu'il juge être de l'infantilisme, de l'atavisme, une invention ou une réaction anachronique¹, il n'est pas non plus quelqu'un qui verrait dans la nation, une réalité à sacraliser, à rebours du progrès inévitable des choses auquel il se rallie et surtout au détriment des libertés, qui sont sa boussole ultime ou son étoile polaire .

Ces trois modalités de socialisation dans une culture de l'égalité s'entrelacent bien sûr. La première est généreuse en son principe mais peut se révéler froide, et stérilisante, faute de savoir reconnaître la possibilité et la compossibilité d'une diversité véritable d'identités sachant se reconnaître entre elles, comme le voudrait aujourd'hui le libéralisme d'un Charles Taylor², la seconde est indécise, la dernière est plus chaude mais à la merci d'une fétichisation de l'identité qui la nourrit, avec tous les dérapages dont l'histoire a pu malheureusement nous offrir le triste spectacle. Bien davantage encore, l'égalsation des conditions ne peut que renforcer et vivifier le sentiment d'appartenance, lorsqu'il a commencé à s'éprouver au travers de l'histoire, des épopées, des drames ou des humiliations de celle-ci.

Et il est clair, que Tocqueville, de par l'humanisme civique qu'il veut promouvoir se reconnaît plus aisément dans la seconde option que dans la première. La liberté, chez Tocqueville se marie très bien, comme culture de l'indépendance, avec une culture de l'appartenance, y trouvant même là une dynamique de contre-feu à l'individualisme. L'égalité n'est plus alors tant celle qui ouvre à l'idée d'une similitude de droit de tous, à l'universel qu'à une reconnaissance à l'intérieur d'une sphère, celle des individus qui se savent libres et égaux

¹ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §. 241 et §.256, O. C. NRF, Gallimard, VII, 1971, p. 159-160, 177.

² C.Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Flammarion, Champs essais, 2009, p. 41-99.

devant la loi. L'horizon d'universalité n'est pas niée, certes; l'égalisation des conditions est bien une tendance générale et universelle, mais elle se révèle trop peu efficiente, dans l'immédiat, sur le plan moral, pour ce qui concerne la dynamisation des volontés.

Bref, l'idée d'un "caractère national", chez Tocqueville, ne vise directement ni à réifier le destin d'un peuple, ni immédiatement à le positionner dans une hiérarchie, ni même à lui donner une identité "réactive" et éventuellement belligène, quoiqu'il soit vrai que le sentiment national des démocraties lui paraisse au moins aussi jaloux et exclusif que dans les autres nations¹. Car nous avons là ce phénomène étrange. L'esprit civique démocratique (une société démocratique qui a su installer en elle une culture de la liberté) fabrique de l'identité, et accuse, renforce les différences, dans le temps même où la culture démocratique, comme dynamique d'homogénéisation, a tendance à les dissoudre, quelle que puisse être leur valeur. C'est bien là quelque chose qu'il ne laisse pas de souligner. Toute la question est de savoir si une reconnaissance heureuse des différences, des identités, au niveau international, une politique de la reconnaissance de nations donc égales entre elles, de peuples également souverains, ne serait pas une possibilité, en lieu et place d'une culture de la clôture nécessairement indifférente, exclusive ou agressive à l'endroit des autres.

C'est à ce titre que l'on peut rappeler en ce début de dix-neuvième siècle, que l'idée "nationaliste", peut parfaitement être internationaliste. Les déclarations ou les écrits d'un Lamartine ou d'un Giuseppe Mazzini (1805-1872) en sont des exemples². Le génie particulier d'un peuple libre est non seulement compossible de droit avec celui des autres, mais quasiment complémentaire, reproduisant au niveau culturel, ce que l'on peut dire d'ordinaire du commerce, et visant le bénéfice du genre humain, en s'opposant à une théorie de l'équilibre fondée sur le postulat de la rivalité de droit des États. Cela étant, force est de constater, certes, que cette option s'est heurtée à de violents démentis de l'histoire prochaine. Pour son compte Tocqueville, on ne

¹ III, 3, p. 252.

² Voir sur ce point Arcidiano Bruno, *Cinq types de paix, Une histoire des plans de pacification perpétuelle (XVII^e-XX^e siècles)*, The Graduate Institute Publications, PUF, 201, p. 179-181.

peut que le noter, éprouve toujours une difficulté à penser ce que serait une dynamique de cohésion sociale, et donc une vitalité politique au niveau national, qui n'aurait même plus l'altérité ou la différence pour se construire. Peut-on, au demeurant, le lui reprocher ? Ce qu'il rencontre, ce n'est ni plus ni moins que le problème et la possibilité d'une identité culturelle positive d'un point de vue éthique, des libertés, et qui ne serait pas nécessairement incompatible avec un horizon plus large, sans se dissoudre dans celui-ci. Voir encore le semblable, fondamentalement, chez l'autre, en voulant rester moi-même, et sans vouloir absorber l'autre, sans prétendre dissoudre la différence dans un métissage lénifiant, voilà le défi d'un libéralisme civique respectueux de l'altérité, s'inquiétant seulement de la reprise de cette différence, de l'appropriation de cette identité par l'État ou l'ordre politique.

y. Si le caractère national peut ainsi s'inscrire dans une problématique de la simple différence, il en va bien sûr différemment avec les idées de race et de civilisation. Celles-ci sont alors bien des opératrices de hiérarchisation qui heurtent de front la dynamique du semblable.

Et ces concepts, Tocqueville ne songe jamais sérieusement à les remettre en question. A charge néanmoins de comprendre d'une part que la civilisation n'est en aucune façon immédiatement gage de vertu, de générosité, de désintéressement, et que l'idée de race, d'autre part aussi lâche que soit le terme dans son œuvre, (elle peut servir à distinguer en général, toute différence marquée, ce qui lui permet de parler ainsi de l'aristocratie comme d'une race) ne saurait jamais, selon ses principes, en aucune façon enfermer des peuples ou des individus dans un déterminisme inexorable. Toujours il s'agit de réitérer, de rappeler que chacun a à décider de ce qu'il veut être, qu'il s'agisse d'un peuple ou d'un individu. Tout autre pensée serait une pensée non seulement erronée, mais surtout débilante ; elle serait une erreur, intellectuellement parlant, et une faute, d'un point de vue éthique.

D'où cette acrimonie plus ou moins feutrée à l'endroit des thèses d'A. de Gobineau dont il avait fait son directeur de Cabinet lors de son passage aux Affaires étrangères,

quand bien même parfois donc semble-t-il mettre en suspens la question de leur vérité sur le fond.

Nous avons vu comment et pourquoi Tocqueville ne pouvait se rallier à un tel racialisme, théorie incompatible avec l'idée d'humanité, avec l'idée de l'unité d'origine de l'espèce humaine, contraire au message chrétien, impossible à vérifier, et aux conséquences morales désastreuses. Mais cela ne l'empêche pas de reconnaître une certaine pertinence à cette idée, ou d'employer ce terme à tout le moins.

Soit, d'abord, parce qu'il n'est pas dit que l'on soit toujours, aussi grand esprit que l'on puisse être, continûment exempt de certains préjugés de son temps. "Je regarde comme le plus grand malheur de l'humanité le mélange des races".¹ Des races, soit, mais, répétons-le, pourvu que cette idée ne joue pas contre son idée de liberté. "Je ne crois pas qu'il y ait des races destinées à la liberté et d'autres à la servitude, les unes au bonheur et aux lumières, les autres aux maux et à l'ignorance. Ce sont de lâches doctrines."² Et ses amis et correspondants ne dédaignent pas non plus de se livrer à ses distinctions et hiérarchisations. Ainsi H. Reeve, dans une lettre à Tocqueville du 4 février 1858, peut-il écrire qu'il admet "que les qualités de la race Anglaise [qui] en font une race impériale, capable de maintenir sa domination sur des races sujettes, la rendent aussi désagréable. Elle a plus de persévérance que la race Française, plus de générosité que les Hollandais, plus de justice et d'humanité que les Espagnols, mais aussi sa fierté donne un caractère par trop méprisant à son autorité"³. Il est vrai que Tocqueville lui-même est assez prêt de renchérir. "Qui ne sait aujourd'hui que la Providence a prononcé et que l'avenir du monde n'appartient qu'à deux races, la race slave et la race anglaise"⁴ (reprenant sa célèbre prophétie de la seconde *Démocratie en Amérique*).

Soit ensuite, parce que le terme peut désigner un caractère national particulièrement appuyé et tenace, sachant ici que la différence entre nature et culture se brouille sans difficulté pour l'auteur. "Gobineau vient de m'envoyer un gros livre de sa composition pour

¹ Nolla I, p. 264, h (≠).

² Nolla.II, p.9; cf. aussi à Reeve, le 16/06/1858, VI, 1, p. 267.

³ VI, 1, p. 256.

⁴ A H. Reeve, 26/03/1853, VI, 1, p. 143.

prouver que tous les événements de ce monde s'expliquent par la différence des races, système de maquignon plutôt que d'homme d'Etat; je n'en crois absolument rien. Et cependant, je pense qu'il y a dans chaque nation, soit que cela vienne de la race ou plutôt de l'éducation des siècles, quelque chose de très tenace, peut-être de permanent, qui se combine avec tous les incidents de sa destinée et s'aperçoit au travers de toutes ses fortunes, à toutes les époques de son histoire. Cela est vrai surtout des nations à demi-civilisées qui ont longtemps vécu à part."¹

Soit, parce que cette idée de race sert bien tout de même non seulement à expliquer l'histoire d'une certaine façon, mais surtout à justifier une orientation de celle-ci qui va se construire pour longtemps autour d'un clivage de droit et de fait entre certains peuples. Il y a des races qui l'emportent sur d'autres, tout le dernier chapitre de la *Première Démocratie en Amérique* joue d'ailleurs avec clarté cette partition: il y a des races que l'histoire semble destiner à se partager le monde, ou à dominer les autres. Et il s'agit bien sûr de célébrer alors la race blanche, se confondant de fait sinon de droit avec la civilisation. La race chez Tocqueville au fond, est la différence concrète qui tend à se naturaliser, sans vouloir y parvenir tout à fait, et qui a vocation à hiérarchiser les groupements humains sans toujours aller jusqu'au bout d'une logique véritablement raciste. Ainsi pouvait-il à une époque parler d'amalgamer les races française et algérienne, avant il est vrai, après un voyage sur place, renoncé à cette idée. "Il n'y a donc point de raisons de croire que le temps ne puisse parvenir à amalgamer les deux races. Dieu ne l'empêche point; les fautes seules des hommes peuvent y mettre obstacle".² Mais en 1841, dans son *Travail sur l'Algérie*, suite à un de ses voyages sur place, il se fait, comme on l'a noté³, désabusé. "je ne crois pas à l'amalgame possible des deux races." Ce que pense aussi à la même époque le ministre de la guerre Soult⁴.

Ici, nous avons un magnifique exemple de la logique du semblable qui s'efface, s'estompe devant des inégalités affichées qui semblent rendre les idées d'humanité ou même de

¹ A G. de B. 3/11/1853, VIII, 3, p. 164.

² III, 1, p. 153; 1837, *Seconde lettre sur l'Algérie*.

³ III, 1, p. 22.

⁴ Voir aussi III, 1, p. 283.

liberté quelque peu dérisoires, tant elles semblent en fait de peu de poids au regard des évidences historiques que proposent les préjugés du moment.

Que ces ces évidences ne soient guère congruentes avec le discours de l'extension indéfini de droit du semblable, aussi froid que soit cette idée, Tocqueville ne semble en avoir cure, pris, transi, non pas tant par des appétits matériels, que par les charmes d'une vision de l'histoire, les nécessités d'une politique de grandeur, ou simplement les évidences culturelles du moment. Qu'une société démocratique soit celle des égaux entre eux, ne semble pas incompatible avec le fait de la négation de cette liberté des égaux chez les autres. Est-on alors si loin que cela des démocraties de l'antiquité, qui réservait la liberté et l'égalité par la liberté à leurs citoyens. Tout se passe comme si l'esprit des Lumières et surtout la générosité, l'enthousiasme généreux qui l'habitait se voyait régresser, de par certains intérêts, la pesanteur des préjugés, les nécessité de la préservation des libertés, à la logique de ces anciennes démocraties, desquelles Tocqueville tient tellement à démarquer les sociétés modernes. A moins qu'il ne faille évoquer tout simplement une conception aristocratique des libertés dont il ne parviendrait pas à faire le deuil véritable, l'égalité restant un luxe que ne s'accordent et ne se reconnaissent que les dominants.

On pourrait presque en retenir une leçon: les démocraties modernes, en leur assiette, sont beaucoup plus proches, en leurs rapports avec les autres pays ou certaines de leurs classes, de certaines parties de leur population, des démocraties antiques que l'on pourrait le supposer. Régies par les nécessités de l'organisation, de la clôture, construisant inexorablement comme les autres sociétés du particulier, elles savent très bien bien se faire égoïstes, individualistes, et oublier la promesse d'un semblable élargi à tous les peuples, et tout simplement à l'intérieur des frontières, à tout le peuple. L'ouverture à l'universel, une politique "ouverte" pour reprendre un terme bergsonien suppose une rupture culturelle qui n'est jamais donnée semble-t-il dans l'ordinaire des sociétés confrontés aux soucis ou au peurs du quotidien qui est celui d'une communauté avec ses limites, son identité et ses frontières. L'*isothymia* entre individus d'une même société est bien plus aisée à établir que l'*isothymia* entre nations, prélude

sans doute à l'universalisme dont les sociétés démocratiques peuvent être porteuses.

Redoublant, renforçant la hiérarchisation raciale, il y a bien évidemment le grand clivage entre les peuples civilisés et ceux qui ne le sont pas. Ici, nous comprenons qu'il ne s'agit d'ailleurs plus seulement d'enregistrer la différence, de noter un phénomène d'homogénéisation aussi ambivalent que la perte de diversité entre des individus qui semblent pour chacun, se perdre dans la foule, mais aussi bien de hiérarchiser et de légitimer ainsi des différences de "traitement". Cette hiérarchisation est en effet fondamentale, et parfois d'une expression brutale. "La race européenne a reçu du ciel ou a acquis par ses efforts une si incontestable supériorité sur toutes les autres races qui composent la grande famille humaine, que l'homme placé chez nous, par ses vices et son ignorance, au dernier échelon de l'échelle sociale, est encore le premier chez les sauvages."¹

D'une part elle permet des politiques d'agression et de conquête ni plus ni moins, sans même que l'on soit déjà à chercher une "légitimation" civilisatrice, quitte à revendiquer un comportement humain face à ces hommes et femmes, l'humanité comme idée étant encore là, mais considérablement affaiblie par le préjugé. Le clivage civilisationnel s'arc-boutant sur le préjugé raciste, construit une idée de différence qui annule les implications politiques d'une culture de l'égalité à prétention universelle qui refuserait concrètement l'idée de guerres coloniales. D'autre part, force est de constater que les pays lointains, hors de la "civilisation" permettent à la fois d'externaliser des conflictualités potentielles, qui seraient désastreuses si elles se développaient sur le sol européen, de proposer des diversions profitables à celles-ci, et de créer là aussi une identité européenne, par la désignation de l'autre, de l'inégal, d'un autre inférieur mais tout de même suffisamment menaçant pour provoquer un effet de solidarité. Les réaction de Tocqueville devant la révolte des Cipayes en 1857 en est un bel exemple².

On connaît ici les positions de Tocqueville, fils de son temps. Son œuvre est

¹ *Rapport sur le système pénitentiaire aux États-Unis et son application en France*, appendice sur les colonies pénales, IV, 1, p. 271.

² Cf. à N.W. Senior, lettre du 6/08/1857, VI, 2, p. 203, lettre à G. de Beaumont du 17/08/1857, VIII, 3, p. 496, à A. de Circourt, lettre du 25/10/1857, XVIII, p. 423. Sur la révolte des Cipayes et ses répercussions, cf. Wesseling Henri, *Les empires coloniaux européens, 1815-1919*, folio histoire, Gallimard, 2009, p. 375-383.

magnifiquement symptomatique du problème de l'annulation, de par les préjugés du temps, des implications politico-bellicistes que devraient avoir une véritable culture de l'égalité. Il n'a aucun doute sur l'idée de civilisation, quoi qu'il se garde de l'assimiler de droit à la vertu. "Mais le malheur des indiens est d'entrer en contact avec le peuple le plus civilisé, et j'ajouterai le plus avide du globe"¹. La supériorité de la civilisation ou de la race européenne est une évidence, dont il faut admettre les conséquences, en termes de possibilité de violences légitimes, politiques et militaires. S'il y a bien un sens de l'histoire, c'est celui quoi qu'on puisse en penser qui voit le triomphe d'une race sur les autres, celle qui représente la civilisation. Ainsi de la guerre aux États-Unis contre les indiens : "On dirait que l'Européen est aux autres races humaines ce que l'homme en général est à toute la nature animée. Lorsqu'il ne peut les plier à son usage ou les faire servir indirectement à son bien-être, il les détruit et les fait peu à peu disparaître de devant lui. Les races indiennes se fondent en présence de la civilisation de l'Europe comme la neige aux rayons du soleil."².

Les intérêts généraux de la civilisation, de l'humanité sont d'abord ceux de l'Europe. L'Inde est une civilisation inférieure,³ la Chine, une civilisation figée par une centralisation administrative stérilisante⁴ et un pragmatisme sans véritables lumières⁵, l'Algérie n'est qu'une "civilisation arriérée et imparfaite"⁶. On peut s'indigner du génocide des Indiens, s'inquiéter de l'esclavage aux États-Unis, et trouver normal, voire inévitable, ou souhaitable la colonisation de l'Inde, la mise à la raison de la Chine, voire nécessaire bien sûr la colonisation de l'Algérie, tant il est sembler difficile de voir chez soi, le statut constituant de l'altérité et aisé de voir chez les autres ce qui apparaît visiblement comme contradiction entre les principes affichés et la réalité. Ce n'est que de l'extérieur que l'on découvre le coût de la construction d'une certaine culture ou d'une certaine unité, qu'elle soit d'égalité ou de liberté.

¹ I, 1, p. 346.

² *Voyage en Amérique*, Cahier portatif N°1, V,1, p. 155.

³ III, 1, p. 446.

⁴ I, 1, p. 91, note 50. Cf. aussi lettre à J. S. Mill, le 11/05/1840 VI, 1, p. 328.

⁵ I, 2, p. 51-52.

⁶ III, 1, p. 323. Notons que "L'islamisme n'est pas absolument impénétrable à la lumière" [sic], *ibid.* p. 325.

S'il y a bien l'humanité, idée exacte, si la démocratie est une culture de l'égalité et qui devrait s'appliquer donc à tous les hommes, il n'empêche que la dynamique intellectuelle s'enraye dans sa visée du semblable en tous les hommes, quelle que soit leur culture. Les différences culturelles ou raciales, voilà un bel exemple de l'impuissance d'une idée à se transmuier en perception concrète de ce qu'elle prétend "viser". De même qu'autrui peut rester une idée inefficace, quoique légitime en droit, lorsque les conditions concrètes de son apparition ne sont pas là, ne fonctionnent pas (par la parole, le regard ou quelque autre expérience qui peut occuper la phénoménologie), de même l'autre, trop lointain, trop étranger culturellement, ne peut m'apparaître comme mon semblable. Et de même que l'on peut s'intéresser au cheminement ou à l'activation de la pertinence de l'idée d'autrui pour un sujet, on peut s'intéresser au cheminement ou à l'activation de l'idée de semblable chez un être qui n'appartient pas à ma culture¹.

On n'hésitera donc pas à faire la guerre à ceux qui nous apparaissent si peu comme "semblables". Avant même de parler de mœurs ou d'affectivité, ou à tout le moins, en parallèle avec celles-ci, il y a des idées. Et des idées qui combattent entre elles, sachant que certains préjugés (qui peuvent servir ou habiller de légitimité certains intérêts) sont peut-être inévitablement plus fortes que des idées plus "extensives", quoique légitimées par exemple par une révolution ou une religion. La perception du semblable en l'autre rend légitimes ses revendications qui sont de même nature que les miennes. Mais outre le fait que les revendications de l'autre puissent contrarier mes intérêts, la différence culturelle contribue aussi sans aucun doute à diluer l'évidence d'être mon "semblable". La barrière de l'idée de la différence devient l'opératrice de l'arbitraire de mon attitude politique à son endroit. Autrement dit, si les démocraties, à la différence des sociétés aristocratiques², permettent de développer ou de clarifier l'idée de *semblable*, force est de constater que cette idée du *semblable* étendue, non seulement se fait parfois faible de par son extension, mais peut aussi parfois carrément se voiler

¹ Sur ce problème, cf. Robert Legros: *L'Idée d'humanité*, biblio-essais le livre de Poche, Grasset & Fasquelle, 1990.

² I, 2, p. 106.

Et il faut être un personnage assez singulier, comme Adolphe de Circourt¹, pour, parmi tous les correspondants de Tocqueville, se refuser à voir l'évidence de la légitimité des guerres menées en Turquie, en Kabylie, ou en Chine au profit de tel ou tel pays occidental², qu'il s'agisse de menées géopolitiques, de prétention coloniale, ou d'enjeux commerciaux. On peut rêver à ce que pût être la France de cette époque si ces individualités avaient trouvé plus d'audience auprès des "grandes figures" du moment, ce qu'elle y aurait perdu, et ce qu'elle aurait pu y gagner, sans au demeurant céder qui plus est à sa misanthropie ou acrimonie devant les "progrès du temps". Parfois la lucidité ou la générosité intellectuelle emprunte d'étranges chemins dans l'âme humaine.

z: Il y a enfin ce phénomène étrange d'apparition d'inégalités nouvelles à l'intérieur d'une société travaillée par une culture de l'égalité, qu'elle soient le fait de l'envie, d'un souci de la distinction ou de réalités économiques beaucoup plus brutales parfois, et nuisibles aussi peut-être que les anciennes, aussi prêts à les secondariser ou à les légitimer que l'on puisse être. Or, c'est bien en régime de l'égalité, c'est dans le moment où l'égalité, selon le "paradoxe de Tocqueville", ne cesse de progresser, que les plus petites inégalités deviennent de plus en plus insupportables.

Disons ici immédiatement une chose. Tocqueville est convaincu qu'il y aura toujours en fait des "aristocraties" dans une société, entendons par là des minorités inévitables eu égard à certains biens, la naissance ou la richesse. Il n'est donc pas si loin que cela des thèses de W. Pareto sur la circulation des élites. "L'histoire des sociétés humaines est, en grande partie, l'histoire de la succession des aristocraties"³ écrivait de fait cet auteur italien. Mais aller au-delà eût été pour Tocqueville, devoir revenir sur sa polarisation première.

Toute la question est de savoir comment ceux qui "n'en sont pas" percevront ces

¹ 1801-1879.

² Lettre à Tocqueville, du 19/09/1858, XVIII, p. 496

³ Wilfredo Pareto (1848-1923). Cité par P.-J. Simon, *Histoire de la sociologie*, Quadrige manuels, PUF, 2008, p. 539.

supériorités, les accepteront, désireront et pourraient de fait comme de droit un jour “en être”. Là se joue, selon lui, la question de la survie et de la tranquillité des sociétés, tant les “socialistes” pour Tocqueville, ne sauraient par exemple supporter le simple privilège de la propriété privée, en remettant ainsi en cause les fondements mêmes de toute société. Avant de parler des différences, des aristocraties que fabriquent la démocratie, il faut donc dire que les minorités favorisées, les aristocraties, ou les “élites” semblent bien être une structure de base de toute société pour l’auteur. Le texte, de 1836, puisqu’il est extrait de *L’État social et politique de la France avant et depuis 1789*, est d’importance. “Il existe parmi les hommes, dans quelque société qu’ils vivent et indépendamment des lois qu’ils se sont faites, une certaine quantité de biens réels ou conventionnels qui, de leur nature, en peuvent être la propriété que du petit nombre. A leur tête je placerai la naissance, la richesse et le savoir ; on ne saurait concevoir un état social quelconque où tous les citoyens fussent nobles, éclairés et riches. Les biens dont je parle sont très différents entre eux, mais ils ont un caractère commun, qui est de ne pouvoir tomber en partage qu’au petit nombre, et de donner, pour cette raison même, à tous eux qui les possèdent des goûts à part et des idées exclusives ; ces biens forment donc comme autant d’éléments aristocratiques qui, séparés ou remis dans les mêmes mains, se retrouvent chez tous les peuples et à chaque époque de l’histoire. Lorsque tous ceux qui sont pourvus de ces avantages exceptionnels travaillent de concert au gouvernement, il y a une aristocratie forte et durable.”¹

Certes, dans ce texte qui semblerait presque être une préfiguration de la thématique de la constitution et circulation des élites, on pourrait s’étonner de la réunion de biens effectivement très différents. Il y a ceux qui peuvent disparaître de droit d’une société (les privilèges civils et politiques de naissance), il y a ceux dont la possession est exclusive pour leurs propriétaires (les biens dont le partage appauvrit celui qui les détient, et qui supposent que d’autres n’en jouissent pas), il y a enfin ce que nous appellerions les biens culturels, dont on ne voit guère la raison principielle qui en empêcherait la jouissance commune et généralisée. Mais

¹II, 1, p. 45.

néanmoins, par-delà ces apparents contradictions, il est possible de comprendre le sens du propos de Tocqueville. On n'empêchera jamais une société de fabriquer des différences et surtout de constituer des minorités privilégiées. Il semble bien qu'il y ait là une loi de la dynamique ou de la structure sociale dont aucun groupe humaine ne saurait s'exonérer. On n'empêchera jamais aussi, et c'est là un problème tout autant psychologique que sociologique, des individus de vouloir se différencier, mais aussi se *distinguer* des autres ou se hiérarchiser, sans que la simple différenciation ne les satisfasse jamais entièrement.

Toute la question, là encore, redisons-le, est de savoir quelles seront effectivement les raisons, les causes, les conditions qui président à la constitution de ces élites, qui seront ceux qui pourront espérer les intégrer, et dans quelle mesure, une société est-elle capable de reconnaître qu'elle fonctionne de façon élitiste, par-delà toute les stratégies de légitimation de celles-ci, tant de par les vertus intellectuelles, morales, de fait qu'elles manifesteraient, par l'équité de leurs conditions d'accès, que par le bénéfice général, l'intérêt collectif pour l'ensemble de la société qui peut en découler.

Ce qui est étrange alors, en effet, chez Tocqueville, c'est qu'il a beau souligner les tendances dangereuses d'une culture de l'égalité, d'un excès d'égalisation, s'inquiéter d'une passion d'égalité qui se nourrit d'elle-même et qui risque d'en venir à vouloir la dissolution des principes mêmes de la société, (la confusion des sexes, la fin de la propriété privée, comme le voudraient selon lui les socialistes), il n'est absolument pas aveugle, néanmoins, aux différences que secrète le monde présent, à leur virulence, aux dangers sociaux qu'elles engendrent, (quitte sans doute à être d'une prudence, voire d'une inconscience, voire inconsistance, tout aussi remarquables, quant aux remèdes qu'il faudrait leur apporter), et surtout alors même que par exemple la classe ouvrière, par son existence, ses valeurs, ses intérêts, pourrait remettre en cause la moelle épinière de ses analyses qui veulent faire des classes moyennes, la "vérité" des sociétés modernes.

Or, nul doute, néanmoins, pour ce qui concerne notre propos, que ce soit sans

doute autant dans ces différences économiques et sociales, que dans des différences plus ou moins hypostasiées, concernant les peuples, les races, la civilisation, qu'il faille chercher ce quelque chose qui peut porter à la guerre (médiatement) ou aux révolutions (immédiatement) à l'intérieur des sociétés modernes. Ou plutôt disons que ce sont peut-être ces inégalités économiques et sociales qui peuvent soit exacerber les tensions intérieures, soit trouver un débouché, une dérivation dans la bellicosité envers l'extérieur, sans que ces dites inégalités, ces problèmes de justice suffisent à rendre compte pleinement bien sûr de la bellicosité des sociétés modernes. Ce dont Tocqueville, l'analyste (mais non pas peut-être le moraliste ou l'homme politique) a aussi parfaitement conscience. Il sait bien qu'en histoire, à l'époque de *l'Ancien Régime et de la Révolution*, si l'on doit se garder de dissoudre l'individu dans des considérations générales, il faut aussi prendre la mesure du fait que celui-ci est aussi de sa classe. "On peut m'opposer sans doute des individus; je parle des classes: elle seule doivent occuper l'histoire"¹. Les formules sont donc bien là. Ainsi encore: "On est encore avant tout de sa classe avant d'être de son opinion"². Au point qu'un rapprochement avec le *Manifeste* de 1848 de Marx et Engels semblerait parfois inévitable selon d'aucuns³.

Ce que pourrait en effet montrer Tocqueville, par-delà le clivage entre les races qui effectivement "facilite" l'idée de la possibilité de la guerre, c'est aussi bien la dissolution de la cohésion sociale que fabrique la démocratie en sa dynamique, dans le temps même où elle tend à renforcer le despotisme administratif et gouvernemental. Non seulement les hommes, dans une culture de l'égalité, se séparent les uns des autres, se replie sur leur quant-à-soi, bref, cèdent à l'individualisme, mais au-delà de cette indifférence, se mettent en place des clivages qui ne peuvent que faire obstacle à la perception du semblable à l'intérieur, et générer des possibilités de violence encore plus inédites que dans d'autres formes de société. Or, Tocqueville, aussi sensible à cette réalité, donc, ne parvient pas véritablement à le conceptualiser véritablement, et préfère

¹ II, 1, p. 179.

² II, 2, p. 178.

³ Voir l'Introduction à *l'Ancien Régime et la Révolution* de Georges Lefebvre, dans les *Œuvres Complètes*, II, 1, p. 23.

s'en tenir à l'idée que , hors les liens familiaux, ou le lien d'humanité, les liens sociaux se défont.

Tout ce qu'il peut admettre c'est le principe général que la cohésion sociale peut sortir renforcée d'une menace extérieure. S'appliquerait ou se vérifierait alors la fameuse formule de Richard Hoggart selon laquelle "la plupart des groupes sociaux doivent l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion, c'est-à-dire au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas nous."¹ Quant à s'interroger sur la nécessité de réduire ces clivages pour assurer un ordre social plus satisfaisant, moins agressif en matière de politique étrangère, cela ne semble guère possible, sauf à remettre en cause l'aspect somme toute "supportable" voire "légitime" de la structure économique et sociale des sociétés de son temps. Il s'agit donc de prendre acte de ces clivages, d'en apprécier le coût en terme de dangerosité ou de bellicosité, non pas d'y voir là un problème en lui-même, et encore moins une trahison de certains idéaux révolutionnaires.

De quoi sont faites ces différences, quelle en est leur dynamique ? Essentiellement, de la labilité potentielle des trajectoires sociales, rendue possible donc par la fin des privilèges, d'une mobilité avivée par l'*envie*, ou par le besoin de distinction. "Il s'établit aussitôt une guerre sourde entre tous les citoyens ; les uns s'efforcent, par mille artifices, de pénétrer en réalité ou en apparence parmi ceux qui sont au-dessus d'eux; les autres combattent sans cesse pour repousser ces usurpateurs de leurs droits, ou plutôt le même homme fait les deux choses, et, tandis qu'il cherche à s'introduire dans la sphère supérieure, il lutte sans relâche contre l'effort qui vient d'en bas."² L'égalité efface les barrières intangibles, libère les ambitions aussi vulgaires scient-elles; elle donne un champ immense et inévitable à l'*envie*³.

L'*envie*, voilà donc une passion essentielle à la compréhension de l'âme démocratique. "Il ne faut pas se dissimuler que les institutions démocratiques développent à un

¹ R. Hoggart Richard, *La Culture du pauvre*, trad. F. et J.-C. Garcias et J.-C. Passeron, Paris, Minuit, 1970, p. 117.

² I, 2, p. 177. Voir aussi I, 2, p. 224 "Dans les aristocraties, les hommes sont séparés les uns des autres par de hautes barrières immobiles ; dans les démocraties, ils sont divisés par une multitude de petits fils presque invisibles, qu'on brise à tout moment et qu'on change sans cesse de place."

³ Sur cette question de l'*envie*, voir F. Wilhelm "*Au fond du cœur de tout républicain*": l'*envie*, in, The Tocqueville Review/La revue Tocqueville, Vol. XXVII, n°2,-2006, p. 65-86; J. Elster, *Alexis de Tocqueville, The first social scientist*, Cambridge university Press, 2009, p. 61-73.

très haut degré le sentiment de l'envie dans le cœur humain”¹. Tocqueville l'affirme, en est convaincu, et s'il ne va pas jusqu'à en faire la clef ultime de la compréhension de l'égalisation des conditions, c'est qu'une telle passion mauvaise, condamnée déjà par Platon (la *phthonos*), Aristote, Saint Augustin² ne pourrait que condamner moralement toute la démocratie elle-même. Et si les Américains pourront valoriser positivement l'avidité pour le gain, si une société semble toujours capable de métamorphoser ses motivations de telle façon qu'elles lui apparaisse comme louables, l'envie est une passion qui semble bien rester honteuse et inavouable. Autant chaque groupe professionnel ou non, peut chercher à s'arroger la valeur du courage, autant aucune classe ou caste ne se féliciterait d'être qualifiée par l'envie.

Or, cette envie est bien au cœur de la société qui se démocratise. Ce qui donne éventuellement un orgueil spécifique et teinté d'un certain sentiment d'impuissance, ainsi que Tocqueville essaye de le cerner dans une annotation de son séjour à Londres de 1833, entre le 8 mars et le 24 juin plus précisément. “L'esprit français est de ne pas vouloir de supérieur. l'esprit anglais de vouloir des *inférieurs*. Le Français lève les yeux sans cesse au-dessus de lui avec inquiétude. L'Anglais les baisse au-dessous de lui avec complaisance. C'est de part et d'autre de l'orgueil, mais entendu de manière différente... Quelle est la raison de ceci ? Cela ne viendrait-il pas de ce que, dans une société démocratique, les rangs n'étant plus marqués, chacun désespérant de se placer à un point visible de la hiérarchie sociale et de dépasser tout le monde, veut du moins que personne ne le dépasse. Si cela était, l'orgueil anglais serait naturel à l'homme, l'orgueil français tiendrait à une cause particulière : ce serait l'orgueil ne faisant pas ce qu'il désire, mais réduit à un pis-aller. Il y a là à creuser.”³. Ce passage est remarquable à plus d'un titre. D'une part, on voit la méthode comparative qu'affectionne Tocqueville, parfaitement fonctionner. D'autre part, il souligne combien le régime démocratique, en égalisant de droit les conditions, engendre en retour, une poussée de distinction. Enfin, la remarque tend à laisser entendre que la

¹ I, 1, p. 204; voir aussi p. 325, 400.

² Voir F. Wilhelm, [2009], p. 69-72.

³ V, 2, p. 47.

revendication d'égalité que génère l'égalisation des conditions relève bien d'une envie, au sens d'un orgueil impuissant à se satisfaire immédiatement. Il ne s'agit néanmoins pas encore d'une envie qui accepterait de se nuire à elle-même pour nuire à la supériorité de l'autre, "la black envy de J. Elster, mais il s'agit tout de même bien de cette envie, qui ne supporte pas la supériorité de l'autre, à défaut de pouvoir raisonnablement atteindre la position supérieure qu'occupe déjà l'autre¹. On peut comprendre aussi que cette envie qui n'hésitera pas à faire de l'État, l'instance à même de la satisfaire, en renforçant, légitimant le pouvoir de celui-ci, qui semble être *la* ou *une* vérité de la démocratie, se manifester le plus dans les âmes les moins entreprenantes et courageuses.

Pour continuer dans l'expérience de l'Angleterre, on pourrait ajouter que Tocqueville est en train de découvrir aussi que non seulement la revendication d'égalité n'est pas nécessairement une revendication de générosité, mais que l'égalité acceptée, revendiquée, dissimule mal, des stratégies de vanités fondées essentiellement sur l'argent, à défaut d'autres différences naturelles et valorisées. L'esprit de distinction est partout. Qu'il s'agisse de cet étrange mélange ou coexistence de l'esprit d'association et de l'esprit d'exclusion qu'il note en Angleterre, en découvrant les "clubs"², qu'il s'agisse plus nettement de ce critère du mariage qui selon, lui, permet d'identifier le véritable sentiment d'égalité. Eh, bien, en la matière force est de constater que l'on ne se marie pas entre fortunes trop inégales³.

Ce qu'il a constaté aux États-Unis, il le vérifiera ainsi à son retour et presque avec une certaine douleur en Angleterre qui n'est que sur la voie, cependant selon lui, de la démocratisation ; ce pays dont il voudra faire sa patrie intellectuelle, en dépit de la défiance, voire de l'hostilité que la France et elle semblent si souvent destinées à se vouer. "L'esprit, la vertu même, paraissent peu de chose sans l'argent. L'argent se mêle à tous les mérites et s'y incorpore en quelque sorte. Il comble tous les vides qui peuvent se trouver entre les hommes, mais rien ne

¹ Sur l'opposition de la "black" et de la "white envy", voir J. Elster, *op. cit.*, p. 64-71

² V, 2, p. 60.

³ V, 1, p. 105, 280.

saurait lui suppléer”¹. L’égalité est là, et on peut dire, que par l’argent, nous avons bien un nivellement des valeurs, ou la résorption de toutes celles-ci, aussi différentes qu’elles fussent (naissance, intelligence, etc.), dans une seule qui arasant la société, dans un premier temps, creuse ensuite des différences tout aussi prégnantes, quoique l’on puisse s’imaginer que la circulation des richesses, l’instabilité, le mouvement de ce type de sociétés puissent obvier à une cristallisation “révolutionnaire” de ces différences. Et Tocqueville, dans ses carnets personnels, d’ailleurs, n’hésite pas à pointer le cynisme de cette société à l’endroit des classes populaires, qui pourrait, mutadis mutandis, s’apparenter à celui des américains déjà signalé à l’endroit des indiens. “Les anglais n’ont laissé aux pauvres que eux droits : celui d’être soumis à la même législation que les riches et de s’égaliser à eux en acquérant une richesse égale. Encore ces deux droits sont-ils plus apparents que réels, puisque c’est le riche qui fait la loi et qui crée, à son profit ou à celui de ses enfants, les principaux moyens d’acquérir la richesse”².

On eût pu souhaiter que cet esprit d’observation sans complaisance, pour ne pas dire acerbe, se retrouvât parfois plus complètement dans les idées mères de sa visions de la démocratie. Redisons-le; tout se passe, comme si, son souci de dénoncer les dangers et les excès d’égalité, l’amenait parfois à sous-estimer les inégalités réelles, qu’il observe lucidement et avec sensibilité par ailleurs, et à attribuer à un excès d’égalité ou de démocratie, des pathologies qui proviennent peut-être tout simplement d’un inachèvement en terme de justice sociale, du processus de démocratisation. Et de conclure, ainsi, dans la même page “Égalité apparente, privilèges réels de la richesse, plus grands que dans aucun pays du monde”³. Phénomène intellectuel des plus singuliers. La description de Manchester en 1835⁴ “De là [l’hôtel de ville]), dans un effroyable quartier appelé la Petite Irlande : c’est une collection de masures au milieu desquelles logent dans des caves environ cinquante mille Irlandais. Nous sommes entrés par curiosité dans plusieurs de ces maisons : le Dante ne pourrait pas inventer pour les mauvais

¹ V, 2, p. 63, 89-90, Voyage de 1835, voir aussi lettre à M. Motley du 5/05/1835, XIV, p. 397.

² V, 2, p. 63-64.

³ V, 2, p. 64.

⁴ V, 2, p. 79-82, voir aussi XIV, p. 398, lettre à M. Motley du 1/07/1835.

riches un plus affreux supplice que de vivre dans ces hideuses demeures”)qui aurait pu être signée d’un Engels, ne l’amènera jamais à repenser les problèmes véritables, et le potentiel “justement révolutionnaire” d’un prolétariat face à une aristocratie industrielle capable en fait de se constituer en corps, voire en syndicat, ne serait-ce que par peur. Et qui dit révolutionnaire, dit aussi inexorablement, surtout au demeurant dans le rapprochement toquevillien, bellicisme, potentiel, surtout lorsque l’on affirme et que l’on sait, comme nous le verrons plus tard, que les armées démocratiques sont appelées à être composées essentiellement de prolétaires¹.

Car quel est donc l’élite dans ce type de société, c’est celle de l’argent, ouvert à tous, sans privilège de naissance. Chacun peut se sentir capable de s’enrichir, et d’ailleurs ne songe guère à autre chose. Chacun, enrichi, peut se sentir menacer dans son privilège par d’autres. Nulle morgue sereine ici du grand seigneur certain de son arbre généalogique et de ses atours héraldiques. Ici, dans la société moderne, règne avec l’envie une inquiétude constante, qui continue à isoler les uns les autres. Envie économique et politique, donc, voilà la dynamique des différences qui se creusent tout autant que par l’avidité solipsiste et privée de tel ou tel bien. L’essentiel est bien d’avoir plus et autre chose que les autres. “Ils jettent sur tous les autres des regards pleins de crainte et d’envie afin de découvrir si rien n’est changé autours d’eux. Et tout ce qui s’élève par quelque endroit finit par leur porter ombrage.”² On ne sait pas si nous avons là un moraliste qui se rapproche plus de Pascal que de Rousseau.

Ce qui peut engendrer ainsi donc des clivages intérieurs féroces, dus donc à cette économie de la différence. Et l’on peut même concevoir, n’en déplaise à Tocqueville, que l’égalité entre les individus des groupes dominants, relativement stables ou structurés, se renforcent grâce, par le maintien d’autres groupes en-dehors de leur culture d’égalité, et à l’intérieur de la même société. Ainsi, le racisme aux États-Unis serait non pas une distraction ou une inconséquence d’une culture de l’égalité, mais une clef de sa dynamique; l’égalité se construit par la confrontation

¹ I, 2, p. 273; voir la partie III de ce travail.

² II, 1, p. 48.

du groupe à une altérité en fait nécessaire et à l'intérieure éventuellement de la même société¹.

Les rapports avec l'extérieurs sont alors donc gangrenés par cette économie de la différence que l'on cherche à dépasser ou à neutraliser, sans en fait vouloir ou pouvoir réduire concrètement les inégalités internes véritables. L'unité intérieure s'achète au prix du renforcement de la perception de l'inégalité de l'autre. On se souvient par exemple de la formule de Barrès: "L'idée de patrie, implique une inégalité, mais au détriment des étrangers"². Là se met en place effectivement non plus une idée de nation comme création, comme projet de vivre-ensemble et résultat d'un vivre-ensemble satisfaisant, ainsi que l'entendait Renan, mais comme stratégie d'unification d'une communauté désaccordée, délitée ou clivée.

Et lorsque la solution extérieure ne s'offre pas, l'altérité constituante, l'altérité qui cohère et crée de l'identité entre les égaux se fera alors effectivement à l'intérieur de la société, en désignant en elle-même l'autre³. Sauf à en revenir à la case de départ et à admettre alors que l'égalité n'a absolument pas atteint une réalisation satisfaisante d'elle-même. Ce qui devrait générer alors non plus un clivage de stabilisation, mais cette tension sociale, qui, si elle ne dégénère pas en révolution, tant Tocqueville est convaincu que le peuple ne saurait faire tout seul les révolutions, maintien un terreau de guerre civile, qui ne saurait s'expliquer uniquement par une culture de l'envie. Tocqueville a vu ces tensions en 1848. Ainsi, dans ses *Souvenirs*, en 1848: "J'y vis la société coupée en deux : ceux qui ne possédaient rien, unis dans une convoitise commune ; ceux qui possédaient quelque chose, dans une commune angoisse. Plus de lien, plus de sympathies entre ces deux grandes classes, partout l'idée d'une inévitable et voisine"⁴. Il voit et enregistre aussi bien sûr comme tant d'autres le clivage entre aristocratie et monde ouvrier; il ne parvient pas à y voir l'attestation qu'une inégalité inadmissible est là au sein même du corps social, aussi violente que celles que l'on pourrait trouver dans une société de différences.

¹ Sur le racisme constituant de la démocratie, cf. Rosanvallon Pierre, *La société des égaux*, Seuil, 2011, p. 214-222).

² *Contre les étrangers* (1893), cité par Rosanvallon Pierre, *La société des égaux*, Seuil, 2011, p. 201.

³ Cf. par exemple sur ce point le "racisme constituant" en France ou aux États-Unis, in Rosanvallon Pierre, *La société des égaux*, Seuil, 2011, p. 203-223.

⁴ XII, p. 117.

Toujours, sa leçon consiste dire que le danger vient d'un excès d'égalité, d'une passion de l'égalité menaçant les libertés, et non pas d'un manque d'égalité ou de justice, d'une culture de l'envie et non pas d'une rupture du contrat qui voulait fonder une société aux inégalités contrôlées.

Et l'on doit alors imaginer qu'une culture des libertés, telles que l'entend Tocqueville, ne conduira pas aussi facilement à la paix qu'on voudrait le croire, tant que les inégalités intérieures sont là. Ce qui est remarquable est donc qu'il ne semble pas véritablement voir le lien qui pourrait se créer entre bellicosité d'une société et naissance de ce clivage monstrueux qu'il voit et décrit si bien comme tant de ses contemporains entre prolétariat et capitalistes¹. Il aura beau s'inquiéter d'une armée de prolétaires, le problème qu'il perçoit est d'abord celui de l'individualisme entrelacé à celui de l'endormissement de la société sous un pouvoir de tuteur ou de berger, qui les transforme en "troupeau d'animaux timides et industrieux"², en cela assez proche parfois sur ce point de la vision d'un Nietzsche, n'était son acceptation de la Démocratie qui, contrairement au philosophe allemand ne signifie pas nécessairement décadence, humainement et politiquement³. Les révolutions et l'esprit guerrier, comme violences sociales et politiques sont seconds, et ne sont que symptômes de fausses idées entées sur un emballement illégitime de la revendication égalitaire, non pas les symptômes d'inégalités insupportables qui trahissent le pacte ou l'idéal initial de 1789. Et l'on peut avancer l'hypothèse que cette cécité n'est pas tant due au fait que pour lui, cette aristocratie ne compose pas véritablement un corps, une classe, comme il le prétend (I, 2, p. 166), que parce que voir la profondeur de ce clivage serait remettre en cause sa perception d'une société menacée donc avant tout par un processus hystérique et liberticide d'égalisation toujours plus poussée.

Il n'est pas le seul d'ailleurs à s'abuser; et qui ne l'est pas si ce n'est ceux que l'on appelle alors les socialistes ou les anarchistes ? On comprend aussi alors que les réformes qui

¹ I, 2, p. 164-167.

² I, 2, p. 323, 325.

³ Cf. Nietzsche, op. cit. § 203, p. 115 "Nous quia appartenons à une autre foi, nous qui tenons le mouvement démocratique non seulement pour un stade décadent de l'organisation politique, mais pour un stade décadent où l'homme s'amoindrit, tombe dans la médiocrité et se déprécie [...]."

voudront tenir compte par la suite du potentiel de violence générées par la violence première de ces inégalités s'inscriront non pas alors tant dans un véritable souci de justice sociale que d'un véritable "réformisme" de la peur, pour reprendre l'expression de Rosanvallon Pierre¹, désignant un gouvernement ou un Parlement qui se croient devoir choisir entre réformes sociales et fiscales et révolte ou révolution, sans croire à la légitimité ou à la pertinence du malaise ou des revendications qu'ils sentent s'exaspérer. Tocqueville était sensible à ces inégalités, beaucoup moins en fait à la réalité humaine qu'il ne parvenait sans doute même pas à *appréhender*, quoiqu'il les *connût*, ; il était de fait incapable d'y voir une mise en cause d'un ordre social dont il était tout de même un bénéficiaire².

Cette question de l'envie démocratique, est-ce seulement là une passion traditionnelle que la fin des privilèges de droit exacerbe, ou ne serait-elle pas liée aussi au sentiment plus aiguïté d'une individualité qui aussi tolérée, ou acceptée qu'elle soit ne l'est *in fine* que de façon très ou trop abstraite au regard des attentes du sujet ? La différence que se veut un individu, les autres ne la reconnaissant peut-être jamais suffisamment pour l'individu, puisque que c'est en fonction de cette différence reconnue, qu'il échappe à l'anonymat et confirme son identité. L'individualité moderne a bien ratifier une ambiguïté du rousseauisme. Celui qui s'exclamait; "à quoi bon chercher notre bonheur dans l'opinion d'autrui, lorsque nous pouvons le trouver en nous-mêmes"³ était aussi celui qui écrivait aussi en Préface des *Confessions* "Si je ne vaudrais pas mieux, au moins je suis autre"⁴.

Tension que les partisans du multiculturalisme, qu'un Charles Taylor, d'un Wim Kymlicka ne cherchent peut-être pas tant à résoudre qu'à apaiser quelque peu. Le particulier a besoin des autres particuliers pour s'assurer de sa particularité, mais tout ce qu'il semble obtenir, c'est l'acceptation générale de la particularité. Nous ne sommes plus dans l'affirmation ou la

¹ *La société des égaux*, Seuil, 2011, p. 240.

² Sur cette question de la sensibilité à la question sociale de Tocqueville, cf. l'introduction révélatrice de L. Monnier aux *Souvenirs*, XII, p. 14-17.

³ Rousseau, *O. C.*, Pléiade, III, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 30.

⁴ Rousseau, Pléiade, Gallimard, *O. C.*, I, p. 5.

certitude solipsiste de nous-mêmes, mais les autres ne nous donnent que la même reconnaissance abstraite qui est due à des unités égales les unes aux autres¹.

Cela étant, il faut aussi admettre que par-delà ce souci de différence et de distinction, il y a des différences objectives donc qui se constituent dans cette société démocratique, par-delà le problème général des richesses, de la naissance et du savoir, et en dépit de ce turnover perpétuel des positions sociales que Tocqueville croit percevoir dans les démocraties ou tout au moins dans la société américaine. Et ces différences objectives définissent bien des “lieux de pouvoir”, quand bien même ne s’agit-il pas nécessairement “d’élites dirigeantes”², sources de puissance et d’influence dans le champ social qui supposent effectivement que l’on amende quelque peu la représentation d’une société qui n’aurait à se défier que du pouvoir de l’instance étatique ou de ce pouvoir qu’elle exerce sur elle-même et qui ne pointerait que la “triennale de la majorité” ou de l’opinion publique.

Il y a par exemple d’abord *l’aristocratie de l’argent*, donc. Et celle de la fameuse *aristocratie industrielle*³, qu’il veut croire peu dangereuse, aussi dure et égoïste qu’elle soit⁴, précisément parce que trop peu stable. Une aristocratie qui ne serait, qui plus est, nécessaire que pour ce qui concerne les débuts de l’industrialisation, ainsi que l’atteste un inédit de Yale “Toutes les sociétés qui naissent commencent par s’organiser aristocratiquement. L’industrie subit en ce moment cette loi”⁵. Une aristocratie dure, plus soucieuse de “se servir” de la population industrielle, que de la “gouverner”, sans aucun sentiment de responsabilité à son endroit, et

¹ Voir M. Gauchet, [2002], p. 22,23 “La société où il y a des hommes dont il faut individuellement garantir les droits est aussi celle dont le modèle dominant l’organisation tend partout à supposer et à créer des êtres anonymes et interchangeables, dont les caractéristiques personnelles sont autant que possibles mises hors-circuit ou tenues a priori pour indifférentes. L’une des contradictions majeures de notre culture, qui explique la frustration profondément ressentie par les individus dans une société qui leur laisse pourtant une latitude sans précédent historique; d’un côté la reconnaissance subjective, le sentiment du moi érigé en valeur éminemment respectable; et de l’autre côté, non pas le viol de cette subjectivité, mais son contournement, sa mise hors jeu dans la logique d’un schème d’organisation conçu pour ne s’appliquer qu’à des individualités abstraites - qu’à n’importe qui.”

² Sur la définition du terme “aristocratie” que ne désignerait qu’une élite dirigeante, voir Jean-Paul Goffinon, *Une occasion manquée: John Adams et Tocqueville*, in *Cahiers de philosophie de l’Université de Caen. Presses Universitaires de Caen*, 2008, p. 136.

³ comme le note Lamberti, [1983], p. 237, les expressions de “féodalité nouvelle” et “d’aristocratie de l’argent et de l’industrie” se trouvent déjà dans l’œuvre de l’économiste chrétien Alban de Villeneuve-Bargemon (1784-1850).

⁴ I, 2, p. 164-167.

⁵ Lamberti, *op. cit.*, p. 238.

incapable de se “saisir” durablement de celle-ci; voilà le constat de Tocqueville. Si l’on y ajoute la misère qu’il sait très bien observer en Angleterre, à défaut d’avoir su, trop focalisé sans doute sur le commerce ou l’agriculture, “découvrir” les villes industrielles aux États-Unis¹, le sentiment aussi que cette précarité est tout de même socialement inscrite et ne peut être que très difficilement résorber, eu égard à la nature de l’économie des sociétés modernes, combien ne peut-on pas s’étonner qu’il n’ait su entrevoir le potentiel révolutionnaire de cette situation, au point en 1848 de pouvoir interpréter les révoltes ouvrières de 1848 que comme n’étant que le symptôme de la puissance de fausses idées et de passions envieuses. Et il faut se rappeler combien la lucidité rétrospective est chose aisée, trop aisée, pour ne pas ajouter que s’il y a un Tocqueville prophète, il y a aussi parfois de toute évidence, un Tocqueville à la vision tout de même assez courte.

Et il y faut là toute sa force d’auto-persuasion pour ne pas découvrir que la démocratie a encore du chemin à parcourir pour qu’elle soit véritablement le régime social des sociétés modernes. Ce qui est intéressant, est que notre auteur, en décrivant l’Angleterre de 1836, a tout de même le sentiment parfois de ne pas être dans une société démocratique au sens où il veut l’entendre. Il ne s’agit pas d’institutions, il s’agit de la réalité sociale. Au point que Manchester lui semble aussi peu démocratique en son régime social que les villes italiennes de la Renaissance, et ajouterions-nous des cités grecs. Tout se passe comme si Tocqueville était amené à dire que là où se manifeste la réalité industrielle des sociétés modernes, il fallait renoncer à parler, indépendamment des institutions, d’une véritable démocratie, comme si la réalité des grands centres de production passait “à côté” de la réalité sociale démocratique qu’il prétend décrire. Voyons le passage qui est d’importance. “Il ne faut pas perdre de vue que toute la République était dans la ville de Florence ; or, dire que Florence, à cette époque [celle de Machiavel] avait un état social démocratique, c’est comme si l’on disait que Manchester et Liverpool [qu’il visite en 1835, voir V, 2, p. 78-88], ou tout autre grand centre de l’industrie et du

¹ Il néglige de visiter les manufactures de Lowell, près de Boston, ne visite aucune usine à Pittsburgh où il fait cependant étape, voir Lamberti, [1983], p. 235-236.

commerce qui renferme dans son sein des fortunes colossales et des misères inouïes, présentent une société dont l'état social est démocratique. Il peut, sans doute, se rencontrer des villes de cette espèce chez un peuple démocratique, mais vouloir juger du peuple lui-même par ses villes serait injuste et absurde"¹. A croire donc que les eaux de la démocratie contourne ce qui est la réalité même du progrès économique de ces sociétés. Plus simplement, on peut admettre que Tocqueville est bien un anti-Marx dans son incapacité à intégrer la question de ces inégalités dans son schéma d'ensemble, au risque de laisser ainsi s'infiltrer dans ses analyses des points aveugles en fragilisant la pertinence². Et l'on sait que si Tocqueville échappe parfois à l'oubli éditorial entre les années 1870 et 1940, c'est parce que certains comme George Sorel le convoqueront pour lui reprocher son aveuglement à de nouvelles inégalités³. Tocqueville le prophète pour d'aucuns, serait en fait celui qui voit bien plus le passé que le présent en train de se faire.

Il y a aussi l'aristocratie des *légistes*, aussi, dont une société démocratique comme les États-Unis peut se féliciter, selon lui, et qui constitue cette fois un véritable corps⁴. On doit s'en féliciter tant le mépris des formes⁵ et donc des droits lui semble être une caractéristique des plus dangereuses de nos sociétés, au nom de l'intérêt général ou de la souveraineté de la majorité. "Les hommes qui ont fait leur étude spéciale des lois ont puisé dans ces travaux des habitudes d'ordre, un certain goût des formes, une sorte d'amour instinctif pour l'enchaînement régulier des idées, qui les rendent naturellement fort opposés à l'esprit révolutionnaires et aux passions irréflechies de la démocratie"⁶. Sont-ils véritablement désintéressés pour autant ? Non point, et l'on peut imaginer que leur intérêt les pousse même, au moins par accident, à jouer les

¹ XVI, p. 547, Bade, notes de lecture du 9/08/1836.

² S. Audier, *op. cit.*, p. 20: "Si Tocqueville a lucidement observé la misère sociale engendrée par le capitalisme, force est de constater qu'il n'a pas su, ou voulu, intégrer ce type de phénomène dans les "cadres de son système d'interprétation" et sa "vision globale du monde".

³ George Sorel, *Les illusions du progrès*, Paris-Genève, Slatkine, 1981, p. 258: "Nous avons d'autant plus de peine à accepter les vues de Proudhon que les faits contemporains sont en pleine contradiction avec la loi de Tocqueville. Nul voyageur, visitant les États-Unis, n'y admire plus l'égalité des conditions qu'y observait l'écrivain français en 1832 ; le pays était alors agricole ; maintenant qu'il est devenu industriel, la spéculation y a produit les inégalités les plus incroyables"

⁴ Voir I, 1, p. 274-281, Première *Démocratie*, deuxième partie, ch. VIII, "De l'esprit légiste aux États-Unis, et comment il sert de contrepoids à la démocratie".

⁵ I, 2, p. 331-332.

⁶ I, 1, p. 275.

révolutionnaires, comme on l'a vu en France. Quand à leur amour du peuple, il serait excessif d'affirmer qu'il existât¹. Leur intérêt rencontre celui de la société, en lui offrant le salutaire contrepoids de sa culture, pour Tocqueville, c'est là l'essentiel. Et dans les *Fragments* pour la *Révolution*, il se permettra même une formule assez dure. "Dès que vous voyez paraître un despote, comptez que vous allez bientôt rencontrer un légiste qui vous prouvera doctement que la violence est légitime et que les coupables sont les vaincus."².

Il y a enfin celle des *fonctionnaires administratifs*, déjà présente dans l'Ancien régime, et dont la révolution allait finir par asseoir définitivement le pouvoir et l'emprise sur les sociétés modernes, emprise dont les conséquences politiques et économiques ne sont pas des moindres³. Voilà donc un corps qui préfère la stérilité de la centralisation à une vitalité civique et politique dont la dynamique lui échapperait, voilà donc, au cœur de l'État, ce qui s'agace des libertés publiques, et fait mine de tolérer des libertés dans l'exacte mesure où elle n'a pas à en souffrir, et où ses agents ne sont pas mis en cause. Et l'on comprend, au demeurant pour notre propos, combien cette aristocratie peut non seulement "jouer" contre les libertés, contre la prospérité issue d'une concurrence salubre, mais tout aussi bien s'interposer, de façon insensible, par son inertie, son emprise sur les rouages de l'État à toute politique, étrangère de surcroît, qu'elle ne comprendrait pas, ou contrarierait d'une façon ou d'une autre ses intérêts. Et sans vouloir sombrer dans l'interprétation psychologique, ou la lecture biographique, on peut peut-être voir dans l'inquiétude de Tocqueville à l'endroit de la fonction publique, de l'administration, pour une part, tout de même le symptôme de la rancune de l'aristocratie à l'endroit de ce corps qui dans le gouvernement, y compris pour ce qui concerne l'organisation de

¹ I, 1, p. 275. "Ils conçoivent un grand dégoût pour les actions de la multitude et méprisent secrètement le gouvernement du peuple"

² II, 2, p. 315.

³ Voir *L'Ancien régime et la Révolution*, O. C., II, I, p. 132: "Les fonctionnaires administratifs, presque tous bourgeois, forment déjà une classe à part qui a son esprit particulier, ses traditions, ses vertus, son honneur, son orgueil propre. C'est l'aristocratie de la société nouvelle, qui est déjà formée et vivante : elle attend seulement que la révolution ait vidé sa place." voir aussi p. 216 "Quand l'amour des Français pour la liberté politique se réveilla, ils avaient déjà conçu en matière de gouvernement un certain nombre de notions, qui, non seulement ne s'accordaient pas facilement avec l'existence d'institutions libres, mais y étaient presque contraires. Ils avaient admis comme idéal d'une société un peuple sans autre aristocratie que celle des fonctionnaires publics, une administration unique et toute puissante, directrice de l'État, tutrice des particuliers".

l'armée au demeurant, allait lui ravir ses pouvoirs avant de tenter de s'octroyer ses privilèges. Ainsi, décrivant la société française à l'approche de la révolution, peut-il dire que "C'est la royauté, qui n'a plus rien de commun avec la royauté du moyen âge, possède d'autres prérogatives, tient une autre place, a un autre esprit, inspire d'autres sentiments ; c'est l'administration de l'État qui s'étend de toutes parts sur les débris des pouvoirs locaux; c'est la hiérarchie des fonctionnaires qui remplace de plus en plus le gouvernement des nobles"¹. Fonctionnaires qui non content de monter en puissance en étant les "agents" de la centralisation sous la monarchie absolutisme qui confisque, désarme et discrédite les pouvoirs régionaux ou locaux, mais qui sont prêts à faire la leçon à la noblesse qui, quelles que soient la "noblesse" de ses motivations, est encore prête à mourir sur les champs de bataille pour le plus grand profit et la plus grande gloire du monarque.² .

Et si par aristocratie, il faut entendre donc une minorité qui jouit de privilèges, sans être nécessairement une "classe" (une minorité "stabilisée"), ni une caste (une minorité "fermée", comme effectivement avait pu le devenir la noblesse en France), il ne sera même pas abusif pour Tocqueville de parler sous Napoléon III, de l'armée dont celui-ci a fait la "véritable aristocratie du pays"³. Déjà dans l'édition d' E. Nolla, les manuscrits de *La Démocratie en Amérique* attestent de ce repérage. "Une aristocratie nouvelle de soldats est la seule qui me paraisse encore praticable"⁴ dit-il dans le chapitre consacré à une nouvelle forme de despotisme (ch. VI de la Quatrième partie). Et encore "Quand j'ai dit qu'il n'y avait plus d'aristocratie possible, je me trompais, on peut encore avoir l'aristocratie des gens de guerre" (*ibid.*).

Et l'on pourrait peut-être même souligner encore davantage le trait, pour esquisser une mise en regard de l'égalité envieuse et de l'inégalité de fait. D'une part en disant que cette envie, aussi différente que soient ses objets, en vient tout de même toujours à la résolution d'un

¹ *L'Ancien régime et la révolution*, II, 1, p. 94.

² Sur les hommes de cabinet, l'administration de la guerre, leurs rapports avec les généraux ou amiraux, dès la XVII^e par exemple, on consultera avec profit Jean-Philippe Cénat, *Le roi stratège. Louis XIV et la direction de la guerre, 1661-1715*, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 38-54, 181-197, 220-242.

³ Lettre à G; de Beaumont du 1/05/1852, VIII, 3, p. 45.

⁴ Nolla, II, p. 267.

désir d'approbation de l'opinion publique, seule instance source de valeurs. C'est cette approbation qui définit ce que l'on va envier. Il y a bien une identité de la source de l'envie. Nous sommes encore très loin d'un individualisme qui chercherait sa distinction dans la différence ou la transgression choquante. Ce qui permet d'imaginer que cette envie en générant des écarts, en désirant des inégalités, renforce en fait néanmoins secrètement l'uniformité et l'empire de l'opinion publique, pouvoir aussi nécessaire socialement que celui de l'État¹.

Et d'autre part, il faut bien admettre que Tocqueville voit que cette culture du semblable non seulement engendre, va de pair avec une culture du dissemblable, modulant l'idée d'un pouvoir qui n'aurait aucun "corps", ou aucune source, bref, crée de nouvelles aristocraties, aussi instables soient-elles, mais définit aussi souterrainement ceux que l'on ne verra plus. Ainsi dans *L'Ancien régime et la Révolution*, il semblerait bien admettre voire prédire, et cette prédiction vaut peut-être au premier chef pour lui, qu'une certaine partie de la population, ne rentrant ni dans la catégories de l'aristocratie, ni dans celle des classes moyennes, vont avoir tendance à disparaître de la vue. "Ceux qui y occupent les régions moyennes et hautes de la société, les seules qui se fassent voir"². Quant on sait combien sa vision de la démocratie a peine à voir le prolétariat, sinon au travers du cadre d'un humanisme chrétien ou d'une sensibilité somme toute assez ordinaires, n'est-il pas permis de voir dans cette invisibilité la source d'une violence qui pourrait activer les bellicosités potentielles d'une nation ? On ne peut pas être installé dans une culture de la reconnaissance et imaginer que l'absence de celle-ci ne s'accompagne pas de phénomènes de violence compensatoire, par-delà d'autres frustrations diverses qui pourraient aussi y trouver leur compte. C'est bien dans une culture de l'égalité que les inégalités, lorsqu'elles renvoient à des évidences objectives (économiques et sociales) peuvent véritablement créer un climat révolutionnaire, dont l'esprit belliqueux n'est jamais très loin.

¹ Voir la position de John Adams et A. Smith dans l'article de Jean-Paul Goffinon, *Une occasion manquée: John Adams et Tocqueville*, in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen. Presses Universitaires de Caen*, 2008, p. 149-151.

² Cf. Jean-Paul Goffinon, *Une occasion manquée: John Adams et Tocqueville*, in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen. Presses Universitaires de Caen*, 2008, p. 152.

Ainsi donc, si *l'idée* d'humanité est une idée qui trouve son plein développement dans la culture démocratique, si elle est l'idée exacte, légitimée par la Révélation chrétienne, le rationalisme des Lumières, l'enthousiasme révolutionnaire, qui crédibilise l'idée du semblable, et favorise sa perception en chacun, en chaque autre, il faut noter aussi bien, en parallèle, la force des idées de "différence". Il peut s'agir sur le plan international, directement, de celle de caractère national, idée que renforce au demeurant sans doute l'esprit civique démocratique (les égaux se définissant aussi bien par la liberté partagée que par l'opposition aux autres), il peut s'agir aussi de celle de race, de civilisation qui cautionne la bellicosité dont ont peut-être besoin certains pays pour extérioriser plus ou moins délibérément leurs problèmes de clivages économiques et sociaux internes, nés aussi de la dynamique démocratique, lorsque ceux-ci ne peuvent se résoudre en "interne" par un racisme constituant, par exemple.

Quoi qu'il en soit, on retiendra aussi l'ambiguïté de cette idée d'humanité, ambiguïté qui ne peut pas être sans incidence sans doute sur son potentiel iréniste: signe d'un progrès de la civilisation, attestation d'une humanité grande que peut chanter la poésie après avoir été affirmée par la religion, ou idée facile, reflet du goût des idées générales et creuses, symptôme d'un monde qui perd ces particularités, sa diversité, qui faisaient l'identité de chaque peuple, ou qui devrait être le fruit naturel de la liberté d'un peuple. Car si une idée "facile" et paresseuse d'humanité peut pousser effectivement à la paix, sans doute aura-t-elle bien du mal à soutenir le choc de la virulence de certaines passions ou de l'évidence des intérêts particuliers.

B: La douceur des mœurs.

Mais une culture de l'égalité ne saurait se réduire à n'être qu'une histoire d'idées. En effet, prendre l'idée de culture au sérieux, l'idée de phénomène social au sérieux, c'est comprendre que l'homme démocratique non seulement ne pense pas comme un autre, mais *n'éprouve* pas comme un autre, n'obéit pas au même régime d'affects qu'un homme d'une société aristocratique.

Que l'idée d'humanité en son développement, en son évidence puisse servir la cause de la paix, et rendre compte d'un pacifisme certain des sociétés démocratiques, en ce qu'elle est la conclusion d'une dynamique et d'une logique de l'idée d'égalité appliquée aux relations entre des peuples qui se rapprochent et se ressemblent de plus en plus, soit. Que l'on puisse aussi se réclamer de certains principes qui attesteraient de mœurs dits civilisées, cela se comprend aussi bien évidemment. Mais l'essentiel se trouve sans doute dans la question de ce que *ressentent* les peuples démocratiques. Et qui plus est, les peuples démocratiques dans leur assiette. Entendons par là purgés de l'enthousiasme et de la générosité qu'ils ont pu manifester en période révolutionnaire. Car même si la société d'aujourd'hui aime à se réclamer peut-être de celle-ci pour se mirer complaisamment dans les principes qui l'habitaient et que ses acteurs proclamaient, le devoir de l'analyste est de savoir prendre la mesure de la distance entre ces deux moments, tant le second peut apparaître parfois en fait comme un réveil douloureux après les rêves du premier, ou offrir le spectacle d'un affaissement moral après la grandeur de cette période qui avait su si bien réunir la passion de la liberté avec celle de l'égalité, et qui a ce titre ne pouvait qu'éveiller une certaine nostalgie dans l'esprit de Tocqueville. "Vers la fin de l'ancien régime ces deux passions sont aussi sincères et paraissent aussi vives l'une que l'autre. A l'entrée de la Révolution, elles se rencontrent ; elles se mêlent alors et se confondent un moment, s'échauffent l'une l'autre dans le contact, et enflamment enfin à la fois tout le cœur de la France. C'est 89, temps d'inexpérience sans doute, mais de générosité, d'enthousiasme, de virilité et de grandeur, temps d'immortelle mémoire, vers lequel se tourneront avec admiration et avec respect les regards des hommes, quand ceux qui l'ont vu et nous-mêmes auront disparu depuis longtemps"¹.

Quoi qu'il en soit, cette culture de l'égalité, cette passion de l'égalité, qui distingue fondamentalement donc les sociétés d'aujourd'hui des sociétés aristocratiques, et éventuellement, pour une part, du régime moral et affectif de l'esprit révolutionnaire, ne peut pas être sans effets, sans incidences sur les mœurs et la sensibilité, la perception première de l'*autre*, du prochain. Et

¹ II, 1, p. 247.

il faut le comprendre de façon radicale, si l'on est fidèle à cette idée qu'aristocratie et démocraties composent "comme deux humanités distinctes"¹. Il y a bien là un autre régime de sensibilité, et non pas seulement une sensibilité plus "libérée" ou moins "maîtrisée". Or la guerre, si elle relève de la politique, est aussi une situation, un drame humain, où la perception de l'autre, les problèmes d'empathie, de compassion, ou de colère, ont toutes leurs places. Dans quelle mesure l'ennemi est-il encore, peut-il être avant tout, ou malgré tout mon *semblable*, avec quelle sensibilité le guerrier démocratique va-t-il affronter l'adversaire ? On doit pouvoir interroger l'œuvre de Tocqueville sur ce point.

a: Douceur et perception du semblable. En l'occurrence, si la guerre désigne le phénomène de la violence qui se déploie entre les peuples et qui se manifeste par l'intervention des armées, il faut dire que les individus démocratiques ne sont guère portés vers ses situations. Pourquoi donc ? Parce que selon Tocqueville, s'il y a bien un trait saillant des peuples démocratiques, c'est bien celui de la douceur des mœurs. On pourrait presque dire que si *l'idée d'humanité* est la conclusion et aussi bien l'expression intellectuelle du régime social de l'égalité, *le sentiment de la pitié* en est alors la conséquence ou la traduction affective. Tout le premier chapitre de la Troisième partie de la Seconde démocratie a pour but, au demeurant d'établir ce lien entre égalité et douceur ("Comment les mœurs s'adoucissent à mesure que les conditions s'égalisent"). La brutalité physique recule, comme valeur, expression franche de la force, au profit d'une douceur des manières, d'une prédisposition à la compassion.

Ce qui suppose d'une part donc que voir son égal en l'autre aide à voir "autrui", pour autant que l'égalité ne soit ni une culture de l'interchangeabilité, indifférenciation des humains, culture que l'on peut retrouver dans certaines pathologies ou modalités d'organisation, de fonctionnarisation, des démocraties, ni une culture de la concurrence généralisée entre égaux, parce qu'ils sont précisément des égaux. Ce qui suppose d'autre part que voir "autrui" signifie ne pas pouvoir "en fait" vouloir le faire souffrir ou le tuer. On le comprend, Tocqueville, est en train

¹ I, 2, p. 338.

de nous proposer une sociologie de l'apparition d'autrui et de la constitution de sa notion. C'est lorsque l'égalité, une certaine égalité est là, fruit d'un certain type de société, que la notion d'autrui peut apparaître, comme désignant l'évidence qu'est tout être humain en droit. Et c'est lorsqu'autrui est là, lorsqu'il est enfin apparu, que la violence entre les hommes peut disparaître, pour d'autres raisons que pour des préceptes moraux généraux, un intérêt bien compris, ou lorsqu'il s'agit de relations entre peuples, par indifférence et individualisme.

Avec la phénoménologie d'Emmanuel Lévinas, par exemple, on le sait, la question de la violence semble être inconciliable en fait avec une relation à autrui véritable, ce face-à-face qui dissout et délite les relations et les attitudes d'objectivation et de généralisation. Qu'il puisse alors y avoir, ensuite, une violence volontaire, délibérée, et non pas seulement sa possibilité, envers l'autre, une fois découvert autrui, à l'endroit de celui-ci, et qui ne soit donc pas le fait d'un évitement, d'une cécité ou d'une mise entre parenthèses, du refoulement à l'horizon, de cette évidence phénoménologiquement constituée, reste une possibilité irrecevable de cette philosophie¹. Autant la raison éprise de généralités loupe autrui, autant la conscience, plus lucide, ou modelé par ses conditions historiques, se fait plus réceptive à ce qui est une évidence ontologique depuis toujours ou un produit lui aussi de l'histoire². Tocqueville, sans être phénoménologue, sait aussi se défier d'une raison qui n'apprécie guère les exigences que lui adresse l'individu et le particulier en général, et quoique ne pouvant résoudre le problème d'une violence à "l'intérieur" de l'évidence d'autrui, il nous aide cependant à comprendre que si l'individu est de droit la valeur de nos sociétés modernes, il faut encore saisir les causes sociologiques qui font qu'il peut ne pas toujours apparaître comme un autre sujet, quand bien même ne serait-il pas déjà dissout dans le collectif. Causes qui font donc que la violence est

¹ Voir par exemple, E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, coll. biblio essais, édit. Grasset & Fasquelle, 1991, p. 21. "Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer. Je peux vouloir. Et cependant ce pouvoir est tout le contraire du pouvoir.[...]Je peux certes en tuant *atteindre* un but,[] mais c'est qu'alors j'ai saisi autrui dans l'ouverture de l'être en général, comme élément du monde où je me tiens, je l'ai aperçu à l'horizon. Je ne l'ai pas regardé en face, je n'ai pas rencontré son visage.[...] Etre en relation avec autrui face à face -c'est ne pas pouvoir tuer."

² Voir, *ibid*, p. 35. "Rattaché à l'universalité d'une raison impersonnelle, il [le discours] supprimerait l'altérité de l'interlocuteur (irrationnel en tant qu'autre) et l'altérité du moi qui parle (lequel, dans son ipséité, se distingue encore comme autre du discours qu'il tient). Une raison ne peut être autre pour une raison."

possible.

Cela donc admis, il reste à savoir si cette qualité des relations entre individus peut influencer sur les relations plus générales ou publiques entre groupes d'individus ou sociétés. Si la perception du semblable profite de l'homogénéisation des peuples entre eux, par le processus non seulement général, mais irréversible de l'égalisation, et si cette perception du semblable en l'autre doit faciliter le développement de l'empathie, alors il est effectivement logique d'en conclure, que non seulement les peuples seront moins disposés à se faire la guerre, source de tant de violences, mais ils devraient se faire la guerre, si elle doit avoir lieu, avec moins de barbarie. Les guerres seraient moins nombreuses et moins furieuses. "Au temps de leurs plus grandes lumières, les Romains égorgeaient les généraux ennemis, après les avoir traînés en triomphe derrière un char, et livraient les prisonniers aux bêtes pour l'amusement du peuple. Cicéron, qui pousse de si grands gémissements, à l'idée d'un citoyen mis en croix, ne trouve rien à redire à ces atroces abus de la victoire. Il est évident qu'à ses yeux un étranger n'est point de la même espèce humaine qu'un Romain"¹.

Ainsi la différence culturelle, qui alimente une ignorance profonde de l'autre, et une insensibilité terrible à son endroit, peut se retrouver aussi bien à l'intérieur d'une nation, qu'entre les nations. Et certes, il s'agirait d'ailleurs de savoir si l'ouverture intellectuelle et affective affichée ou éprouvée comme telle, à une autre culture d'une autre nation, ne va pas de pair, parfois avec une insensibilisation, une incompréhension, tout aussi dramatique, quoique plus sournoise ou invisible, à l'égard du proche. Les médias et les organisations humanitaires le savent bien, l'émotion est toujours ou trop souvent sélective, et on peut préférer l'ouverture à un lointain qui émeut paisiblement à une responsabilité plus immédiate à l'endroit de son voisin. Quoi qu'il en soit, pour Tocqueville, l'essentiel est l'évidence de ce progrès de l'empathie. "A mesure, au contraire, que les peuples deviennent plus semblables les uns aux autres, ils se montrent réciproquement plus compatissants pour leurs misères, et le droit des gens s'adoucit."²

¹ I, 2, 175.

² I, 2, p. 175.

Cela signifierait par exemple que le *jus ad bellum* et le *jus in bello* se feraient plus insistants. Les guerres seraient moins “naturelles”, et moins violentes en leurs modalités.

On remarquera ici, pour notre propos, que lorsqu’il nous dit donc explicitement que “l’égalité des conditions et l’adoucissement des mœurs ne sont donc pas seulement à mes yeux des événements contemporains, ce sont encore des faits corrélatifs”¹, l’édition d’E. Nolla (Vrin) II, nous indique qu’en marge du manuscrit, il est écrit. “On ne peut se dissimuler que la place naturelle de la guerre serait là, car c’est seulement dans l’absence des guerres ou dans la manière dont elle se fait que le sujet de ce chapitre se prouve”², preuve si besoin est que l’auteur pense bien véritablement au travers de cette description des mœurs démocratiques à ses enjeux quant à la nature iréniste d’une telle société.

Et l’on comprend d’ailleurs pourquoi F. Fukuyama dans sa *Fin de l’Histoire*³, peut reprendre la référence de Tocqueville à Mme de Sévigné pour en tirer un argument de plus en faveur de sa vision hégélienne de l’histoire qui devrait voir la victoire définitive des démocraties libérales. “La démocratie brise les murs qui avaient naguère séparé les classes sociales, murs qui empêchaient les gens sensibles et cultivés comme Mme de Sévigné de reconnaître dans le supplicié un être humain comme eux. Aujourd’hui notre compassion s’étend non seulement aux basses classes sociales, mais aussi bien aux animaux supérieurs”. Et ce qui est vrai l’intérieur des sociétés, l’est tout autant entre sociétés partageant les mêmes valeurs démocratiques et libérales. Convoquant E. Kant, M. Doyle, une fois évoqué tout de même le fait que l’ardeur de la lutte de ces sociétés contre des régimes contraires aux leurs peuvent dépasser celle des autres régimes, il peut ainsi conclure que le désir de reconnaissance qui peut et doit être source de conflits entre nations différentes peut et sait se “jouer” d’autres façons entre sociétés semblables et partageant précisément les mêmes valeurs. “Mais entre elles, les démocraties libérales manifestent peu d’hostilité ou d’intérêt pour une domination mutuelle. Elles partagent les mêmes principes de

¹ I, 2, 172.

² Nolla, II, p. 145, note c.

³ F. Fukuyama, *op. cit.* p. 298-299.

l'égalité universelle des droits, et n'ont donc aucune raison de se contester réciproquement leur légitimité. Dans ces États, la *mégalothymia* a trouvé d'autres exutoires en dehors de la guerre, ou s'est atrophiée au point de laisser peu d'occasion de provoquer quelque version moderne de la bataille sanglante. L'argument n'est donc pas tant que la démocratie libérale freine les instincts naturels de l'homme pour l'agression et la violence, mais plutôt qu'elle a fondamentalement transformé les instincts eux-mêmes et éliminé du même coup les motifs d'impérialisme"¹.

Et si l'on suivait les indications manuscrites que procure cette précieuse édition, il resterait alors à savoir, d'un point de vue méthodique, dans quelle mesure les motivations, les raisons psychologiques individuelles peuvent s'imprégner de cette réalité morale sociologiquement déterminée au point d'obvier à leurs propre potentiel de bellicosité, ou si nous n'avons avec cette douceur qu'une régulation, qu'un amoindrissement qui ne saurait lutter contre ce qui peut attirer, dans la guerre.

Qu'il s'agisse par exemple de l'expérience de la négativité la plus absolue pour un mort, l'expérience de la proximité de la mort, qui seule pourrait lui donner le sentiment d'être dans le réel, d'être dans le sérieux de l'existence, certitude qui précède peut-être même celle que confère la reconnaissance des frères d'armes. Faire la guerre, c'est s'exposer à la plus extrême violence, c'est aussi par là même acquérir la certitude d'être sorti de toute forme d'idéalisme. Avant la fierté du prolétaire, du mineur, du mari, accomplissant le plus difficile, affrontant le bronze des choses ou la violence de la nature, il y aurait cette expérience de la violence volontaire de part et d'autre, une violence qui devient pour l'acteur sur le terrain, la seule réalité, bien au-delà des finalités politiques ou des justifications les plus diverses. Le négatif, ce n'est donc pas seulement peut-être un moment de la dialectique, mais ce qui délivre de tous les miasmes de la conscience encapsulée dans le confort de ses représentations au point de douter de la possibilité ou de l'atteignabilité d'une réalité extérieure. Si les hommes acceptent le négatif, ce n'est peut-être donc pas seulement en voyant la nécessité pour une dialectique plus ou moins probable, mais

¹ F. Fukuyama, *op. cit.* p. 299. Ce qui n'empêche pas de reconnaître que le *thymos* du nationalisme peut venir interférer avec cette dynamique pacificatrice (*op. cit.* p. 302).

parce que ce n'est qu'ainsi que la conscience peut avoir la certitude d'échapper à ces représentations. On ne comprendrait pas grand chose à la fierté du prolétaire, du militaire, si l'on n'accepte pas cette loi d'airain de l'âme qui ne parvient jamais à donner une valeur de réalité comparable à ce qui est familier et à ce qui peut nous aliéner. La réalité comme familiarité, proximité n'est pas celle de la violence qui nous installe dans ce rapport d'extranéité qui semble bien être la porte étroite qui nous fait enfin sortir de nous-mêmes.

Qu'il s'agisse encore, pour ce qui peut porter ou fasciner l'âme en présence de la guerre, de la certitude, non pas nécessairement cette fois de celle que confère l'épreuve de la violence, mais de celle que dispense l'expérience de l'urgence absolue, exténuant ainsi les médiations indéfinies de la vie sociale et raisonnable. Enfin, le présent est là, presque solidifiée, repoussant aux limes de la conscience les logiques ordinaires de nos motivations raisonnables. On pourrait presque dire, d'un point de vue phénoménologique, que l'âme est aussi bien attirée par la certitude de la présence que procure l'urgence, avant que la panique dont parlait si bien Ardan du Picq ne dissolve tout, qu'elle peut l'être par le sésame de l'authentique existence que délivre la violence éprouvée. Il ne s'agit plus de la négativité, mais de l'inouïe de cette tension qui condense la volonté en la lucidité d'un kairos sans rachat possible.

Qu'il s'agisse enfin, toujours pour ce qui est de l'appel de la guerre, de la possibilité de la jouissance véritable, bien loin des contraintes qu'impose la société et la morale des temps ordinaires. La civilisation à son coup, en termes de réfrènement des pulsions et un "sur-moi" est parfois un hôte un peu trop exigeant ou ridicule. Inexorablement, l'âme, adoubée plus ou moins par l'esprit, pourrait avoir le sentiment qu'elle apprendrait quelque chose sur lui, sur elle-même si elle s'abandonnait à ces désirs, ces pulsions qui la tenaillent sourdement, si bien plutôt elle avait enfin le courage, de s'en libérer.

Fascination pour la violence éprouvée, subie, telle une eau baptismale aussi glaciale soit-elle qui permet enfin de naître à l'existence véritable, au "réel", fascination pour l'épreuve de l'urgence qui condense les projets, les réduit à la dimension de quelques instants décisifs, nous

ancrant dans un *maintenant* sans appel, fascination pour la jouissance d'une volonté qui s'exonère enfin des garde-fous que la société qui aime domestiquer les individus l'a entourée, voilà quelques motivations que l'on pourrait éventuellement croire transcender les différences de régimes sociologiques, mais sur lesquelles Tocqueville ne s'arrête pas, pris par son obsession de la singularité du monde démocratique.

Car son propos n'est pas de saisir l'âme humaine, en sa nature immuable, en ses attentes immémoriales, du moins pas à ce niveau-là. Il y a bien un laissé-pour-compte, dans l'analyse tocquevillienne des mœurs pacifiques de la démocratie: ce qui dans la réalité des mœurs démocratiques n'est pas "impacté" par cette réalité démocratique. Il lui suffit de souligner la réalité de ce pacifisme; repérer ce qui peut s'exonérer de ce pacifisme ne ferait que fragiliser l'intérêt de son apport analytique. Souvenons-nous par exemple, qu'il lui suffit lorsqu'il parle du pacifisme des peuples démocratiques, d'ajouter en note¹, que celui-ci pourrait aussi s'expliquer, par-delà cette "cause permanente" qu'est l'égalité, par des causes accidentelles "qui sont très puissantes". Et de préciser donc "Je citerai, avant toutes les autres, la lassitude extrême que les guerres de la Révolution et de l'Empire ont laissée". De même que l'égalité ne prétend pas tout expliquer du monde d'aujourd'hui², et donc du pacifisme de celui-ci, il est permis de dire que Tocqueville, d'un autre côté, ne prétend pas non plus repérer exactement la nature et l'importance d'un certain bellicisme qui compenserait occasionnellement le pacifisme, telle la fausse note ou un contrepoint venant un peu contrarier momentanément une basse continue. A la limite, on pourrait aller jusqu'à dire ainsi que le pacifisme des sociétés démocratiques est aussi accidentel que son bellicisme et que chercher des constantes est une vaine perte de temps. Mais alors pourquoi faire de l'analyse ? Aussi parfois insatisfaisant qu'en puissent en être effectivement les résultats au regard d'une réalité aussi indéniablement multifactorielle que peut l'être le phénomène guerre, cette analyse est bien le reflet d'un effort de compréhension auquel l'esprit humain ne saurait se dérober sans se renoncer.

¹ I, 2, p. 286.

² I, 2, p. 7.

Pour en revenir maintenant à la douceur démocratique, certes ce n'est pas là la seule caractéristique des mœurs démocratiques, la spontanéité en est une autre? Nous entrons en effet dans le règne de la simplicité des manières qui favorise, facilite la proximité, voire, si l'on veut, dans l'époque d'une certaine familiarité du ton et de la mise, de simplicité, qui pour quelque peu vulgaires qu'elles puissent apparaître, peuvent être aussi gages de sincérité¹, de transparence; à l'opposé d'une culture du masque et du paraître de la culture aristocratique². Simplicité, spontanéité qui ne sont pas nécessairement sans charme en certaines circonstances, surtout dans le cadre familial il est vrai. Car se sont d'abord effectivement ces liens "naturels" qui bénéficient de ce rejet de certaines formes, ou d'une certaine dureté de ton dans l'expression de la puissance paternelle, en permettant l'expression d'une douceur que l'on pourrait être tenté de qualifier donc aussi de "naturelle". "Je ne sais si, à tout prendre, la société perd à ce changement; mais je suis porté à croire que l'individu y gagne. Je pense qu'à mesure que les mœurs et les lois sont plus démocratiques, les rapports du père et du fils deviennent plus intimes et plus doux; la règle de l'autorité s'y rencontrent moins; la confiance et l'affectivité y sont souvent plus grandes, et il semble que le lien naturel se resserre, tandis que le lien social se détend"³. Et ce qui est valable pour les rapports entre le père et le fils est aussi valable pour les rapports entre les frères eux-mêmes. "Elle [la démocratie] divise leur héritage, mais elle permet que leurs âmes se confondent". Simplicité, naturel, douceur inventée ou "recouvrée" des liens familiaux qui séduisent jusqu'à certaines familles aristocratiques, qui ne peuvent alors que regretter le présupposé et la dynamique culturels qui les rendent possibles. La perte des "formes" permet donc de ne pas dissoudre l'autre dans sa fonction, quand bien même la spontanéité puisse aussi être une forme de paresse, peu soucieuse de prendre la mesure de la différence que représente l'autre, et du respect spécifique qu'il réclame.

¹ I, 2, p. 227.

² I, 2, p. 228.

³ I, 2, p. 203. Cf. aussi p. 204, 205.

Mais cette douceur que l'on va trouver dans les liens familiaux est une douceur, dont la cause étant l'égalité des conditions, est aussi celle que l'on doit pouvoir retrouver dans l'ensemble des relations sociales. La douceur devient une donnée affective de base, la base continue des liens entre les hommes en régime démocratique, une disposition qui irradie et qui innerve l'ensemble du champ des rapports humains.

C'est là un leitmotiv et un principe essentiel à l'analyse de Tocqueville qui vise donc à faire croire au lecteur, qu'en droit, les inégalités économiques et sociales, de statut, ne sauraient être des barrières au développement d'une culture de la pitié ou à tout le moins de la sensibilité. La mobilité sociale, l'égalité de droit, seraient alors suffisante pour compenser, pour dissoudre les barrières d'incompréhension, d'insensibilité que pourraient dresser entre les hommes des inégalités économiques et sociales trop flagrantes ou trop prégnantes.

D'où l'importance de l'exemple des rapports entre le maître et le serviteur qui sert alors de contrepoint discret à la profondeur du clivage réel entre le capitaine d'industrie et le prolétaire, ou plus simplement entre le propriétaire et le pauvre. Ce qui sépare le maître de son serviteur, ce n'est plus la naissance et un ordre immuable, ce sont les circonstances, chacun pouvant se dire qu'il pourrait être la place de l'autre¹. Cela modifie certes l'attitude de chacun, cela transforme aussi l'affectivité. Si la démocratie génère une certaine forme d'intellectualité, si les sociétés démocratiques devraient être capables de se défier parfois de certaines tendances de leur vie intellectuelle et spirituelle, et sans doute, si nous retenons la leçon de l'auteur, devraient se défier de croire en son évidence ou en sa valeur absolue, la démocratie façonne aussi notre âme, et devrait être capable de voir ce qu'il y a de culturel et de particulier dans ce que nous prenons comme une évidence. C'est bien ainsi qu'il faut entendre l'insistance avec laquelle Tocqueville souligne donc le lien entre démocratie et ce que nous appellerons l'empathie ; cette capacité à comprendre ce qu'éprouve autrui, tout autre, avant de *compatir*, pitié, qu'affirme aussi clairement Tocqueville au demeurant en ayant sans doute à l'esprit ses lectures familières de

¹ Cf. I, 2, p. 185-194.

Rousseau. Et l'on voit bien combien l'affectivité, les sentiments, avec cet auteur, deviennent clairement un "objet" pour le sociologue, (en l'occurrence, explicitement, toute la seconde partie du deuxième volume de *La Démocratie en Amérique*), qui doit être étudié comme tel, au même titre que l'intellectualité propre à une forme de société, ou ses institutions¹.

Bref, cette douceur, cette accessibilité à la pitié, cette empathie donc, que favoriserait indubitablement un régime social de l'égalisation des conditions, qui se raccroche bien sûr à l'évidence intellectuelle de l'humanité, n'est donc pas seulement un effet logique du progrès de la civilisation, ou la redécouverte d'une nature humaine quelque peu voilée ou pervertie par certaines formes sociales. Non, la douceur des mœurs dans les sociétés démocratiques, pour Tocqueville, il tient à le dire, est un effet spécifique de l'égalité. "L'égalité des conditions et l'adoucissement des mœurs ne sont donc pas seulement à mes yeux des événements contemporains, ce sont encore des faits corrélatifs"². Un fait social, non pas un choix individuel, l'effet d'une sensibilité particulière ou de la rencontre de certaines circonstances: le fait social fabrique de l'affectif. La sensibilité de l'homme n'est pas naturellement agressive et n'a pas à être adouci artificiellement. Ou inversement il ne faut pas s'imaginer que l'homme doux naturellement aurait été corrompu par tel type de société non démocratique. Il y a différents régimes cohérents de sensibilité et d'intellectualité, et il faut le montrer et les distinguer au lieu d'essayer de les interpréter comme autant de rapports différents à une sensibilité naturelle qui dissout l'acuité des spécificités et autorise trop facilement par la même occasion l'inflation polémique des jugements de valeur³. Le Tocqueville romantique n'aveugle pas le Tocqueville sociologue.

Mais il faut s'entendre ou éviter une confusion; si l'égalité favorise un certain lien, affectif, et fondé donc sur la reconnaissance du semblable, cela ne veut pas dire bien sûr que les

¹ Sur ce thème de la pitié, de l'empathie et de la sympathie, cf. Max Scheler, *Nature et forme de la sympathie*, Éditions Payot & Rivages, 2003; Paul Audi, *L'empire de la compassion*, coll. encre marine, édit. Les Belles Lettres, 2011; Jeremy Rifkin, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, Les liens qui libèrent, Babel, 2011.

² I, 2, p. 171; cf. aussi I, 2, p. 175.

³ Cf. sur ce point et le problème d'une sensibilité naturelle chez Tocqueville, R. Legros Robert: *L'Idée d'humanité*. *op. cit.*, p. 190-192.

sociétés aristocratiques ne connaissaient pas de lien. Il était d'une autre nature: plus sympathique mais à l'intérieur de chaque classe, sans doute, plus politique ou moral, sans doute, pour ce qui concerne ensuite les rapports entre classes différentes, c'est tout. Ils pouvaient donc y avoir des grands dévouements, mais non point cette sympathie qui suppose la perception du semblable. "Chez un peuple aristocratique, chaque caste a ses opinions, ses sentiments, ses mœurs, son existence à part. Ainsi, les hommes qui la composent ne ressemblent point à tous les autres; ils n'ont point la même manière de penser ni de sentir, et c'est à peine s'ils croient faire partie de la même humanité. Ils ne sauraient donc bien comprendre ce que les autres éprouvent, ni juger ceux-ci par eux-mêmes"¹.

Sympathie réservé aux proches, aux membres de la même classe, du même corps, dévouement ou sentiment de responsabilité à l'endroit des "autres", Tocqueville s'ingénie ainsi à montrer combien la dureté des mœurs de ce temps, lorsque l'on parle des rapports entre individus appartenant à des classes différentes, n'étaient pas tant l'expression d'une dureté des hommes à proprement parler, d'un manque de lumières ou d'éducation, mais un effet nécessaire et compréhensible du régime de ce type de société. Bref, l'espèce humaine, l'idée d'humanité, aussi attestée qu'elle puisse l'être par le discours religieux, était de peu d'efficace au regard de la prégnance des différences sociales données "de naissance". "Les institutions féodales rendaient très sensible aux maux de certains hommes, non point aux misères de l'espèce humaine. Elles donnaient de la générosité aux mœurs plutôt que de la douceur, et, bien qu'elles suggérassent de grands dévouements, elles ne faisaient pas naître de véritables sympathies; car il n'y a de sympathies réelles qu'entre gens semblables; et, dans les siècles aristocratiques, on ne voit ses semblables que dans les membres de sa caste"². On voit ici, en passant, à la lecture d'une telle citation, combien toute une certaine phénoménologie invoquant, ou découvrant "autrui" i gagnerait parfois à examiner la teneur sociologiques de certains de ses analyses

Et il en irait différemment donc, selon Tocqueville, dans les sociétés

¹ I, 2, p. 171-172.

² I, 2, p. 172.

démocratiques. L'individualisme, l'envie, les clivages sociaux, économiques, politiquement redoutables, si propres à celles-ci, ne seraient ainsi donc pas en contradiction avec une culture de l'ouverture au semblable, un semblable étendu à tout représentant de l'humanité. "Il est vrai que, dans ces mêmes siècles [aristocratiques], la notion générale du *semblable* est obscure, et qu'on ne songe guère à s'y dévouer pour la cause de l'humanité ; mais on se sacrifie souvent à certains hommes. Dans les siècles démocratiques, au contraire, où les devoirs de chaque individu envers l'espèce sont bien plus clairs, le dévouement envers un homme devient plus rare : le lien des affections humaines s'étend et se desserre."¹

Ce thème de l'extension indéfini du lien entre les hommes, s'accompagnant il est vrai, de façon proportionnelle, de son refroidissement, les implications éthiques de ce double phénomène, sont, on le sait, une constante aussi de la pensée tocquevillienne², et invite ici à voir en lui quelqu'un qui, décrivant les sentiments démocratiques, nous éloigne ici, à ce moment, de beaucoup de la culture de la *philia* d'Aristote, de l'humanisme civique qui en résulte et auquel on voudrait parfois, il est vrai, non sans raison, rattacher cet auteur. Il faudra alors que son humanisme civique parvienne à se concilier avec ce qui apparaît beaucoup plus comme une pensée de la *philantropia* que de la *philia*, lorsqu'il s'agit de penser le lien aux autres³. De droit, selon lui, il n'y aurait donc aucune limite à la perception du semblable en tout homme, si ce n'est pas en fait. Car nous avons bien vu que la perception du *semblable* dans le noir, l'indien ou l'algérien ne va tout de même pas de soi.

Cela étant, il faut le préciser, la pitié ou la compassion en fait s'accommode assez bien d'en rester au semblable, en tant qu'il est le semblable *en général*. Ce que je vois dans l'autre, ses embarras, ou sa souffrance, n'est rien d'autre que mes propres possibles. Il ne s'agit pas encore nécessairement d'une souffrance de partage véritable et d'une ouverture à un "autrui", à un autre singulier⁴. Nous ne sommes pas encore rentrés, avec cette culture du semblable, dans une

¹ I, 2, p. 106.

² Cf. 2, p. 22, 174, 204, 337.

³ Sur ce problème du passage de l'une à l'autre, cf. Audi Paul, *op. cit.*, p. 50-53.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

culture du prochain qui ouvre à l'altérité authentique qu'il représente.

Quoi qu'il en soit, le chapitre premier de la Troisième partie de la *Seconde Démocratie* "Comment les mœurs s'adoucissent à mesure que les passions s'égalisent", est l'un des rares dans lesquels Tocqueville va se laisser aller à citer un *auteur*, et qui plus est une femme de Lettres, en l'occurrence Mme de Sévigné (1626-1696), pour souligner combien l'indifférence à l'endroit des malheurs des hommes n'appartenant pas à sa classe pouvait s'allier par ailleurs à une extrême sensibilité, y compris ajouterions-nous à l'endroit de ses animaux favoris. "Avant-hier on roua le violon qui avait commencé la danse et la pilaire du papier timbré; il a été écartelé, et ses quatre quartiers exposés aux quatre coins de la ville. On a pris soixante bourgeois, et on commence demain à pendre. Cette province est un bel exemple pour les autres, et surtout de respecter les gouverneurs et les gouvernantes, et de ne point jeter des pierres dans leur jardin"¹ Ce n'était pas Mme Sévigné qui était cruelle à l'endroit des basses classes ou des bourgeois de Bretagne qui avaient osé se révolter, c'était le régime social en elle qui l'était. La sensibilité dépend du social, cela Tocqueville l'établit exactement. On se rappellera aussi avec Tocqueville combien Mme Duchâtelet, d'après le secrétaire de Voltaire, ne faisait guère de difficulté de se déshabiller devant un valet de chambre, le considérant à peine de la même espèce. La douceur des mœurs n'est pas nécessairement exempt de mépris ou de condescendance². Que ces deux exemples soient féminins n'est peut-être pas au demeurant totalement indifférent. Et Tocqueville d'ajouter à propos de la première: "On aurait tort de croire que Mme de Sévigné, [...]fût une créature égoïste et barbare : elle aimait avec passion ses enfants et se montrait fort sensible aux chagrins de ses amis; et l'on aperçoit même, en la lisant, qu'elle traitait avec bonté et indulgence ses vassaux et ses serviteurs. Mais Mme de Sévigné ne concevait pas clairement ce que c'était de souffrir quand on n'était pas gentilhomme."³ Et Tocqueville qui veut donc déconnecter la douceur des mœurs du seul progrès en général de la civilisation, pour la rattacher au phénomène spécifique

¹ Lettre du 3/10/1675, I, 2, p. 173.

² II, 1, p. 228; voir J.-L. Benoît, *Un destin paradoxal*, Bayard, Paris, 2005, p. 217.

³ I, 2, p. 174.

de l'égalité ne peut que conclure logiquement que le progrès de la sensibilité est d'abord en extension. Qu'il soit aussi en compréhension, véritablement plus intense, est ici encore un autre problème. "Avons-nous plus de sensibilité que nos pères ? Je ne sais; mais à coup sûr, notre sensibilité se porte sur plus d'objets"¹ Soit, au point que l'on doit sans doute se garder d'entendre la fameuse formule du dernier chapitre de la Démocratie de 1840 "Tous les liens de race, de classe, de patrie se détendent ; le grand lien de l'humanité se resserre."² comme l'indice d'une sympathie universelle dont l'intensité pourrait avoir celle des liens de proximité. "Se resserre" désigne sans aucun doute une sympathie de droit indifférenciée, plus qu'une empathie de fait dont il faudrait chercher l'exemple dans certaines natures religieuses exceptionnelles. Tocqueville, en fils des lumières, découvre la *sympathie*, "mot démocratique". "On n'a de sympathie réelle que pour ses semblables et ses égaux"³. Ce qui ne signifie certes pas que le problème de la violence ou de guerre pourrait se "réduire" ou se comprendre par une simple cécité phénoménologique à "autrui".

Et il est vrai que parler d'un progrès général de la sensibilité, de l'augmentation générale de la sensibilité, de son accroissement n'irait pas sans soulever certains problèmes au regard de l'esprit des Lumières ou de la civilisation qui voudrait plutôt pouvoir parler au premier chef d'un progrès de la raison. Et plus fondamentalement, il n'est pas chose aisée que d'imaginer ce que serait un individu dont le potentiel d'affectivité pourrait s'accroître, en parallèle avec celui de ses capacités intellectuelles.

Quoi qu'il en soit, cette ouverture à l'autre, *en général*, qu'autorise l'égalité peut avoir des implications claires en matière de relations internationales. Du moment que les autres sont nos égaux, il devient plus difficile d'ignorer ce qu'il y a de cruel dans les violences de la guerre, pour autant que la "mise en condition" de la discipline militaire ou la peur ne viennent obvier à cette "ouverture".

¹ I, 2, p.174.

² I, 2, p. 337.

³ Nolla, II, p. 146, note f.

Non seulement on ne désire sans doute pas soi-même s'exposer aux hasards et aux duretés de la guerre, mais on répugne à faire souffrir les autres que nous percevons tout de même comme nos semblables. "Lorsque chaque nation a ses opinions, ses croyances, ses lois, ses usages à part, elle se considère comme formant à elle seule l'humanité tout entière, et ne se sent touchée que de ses propres douleurs. Si la guerre vient à s'allumer entre deux peuples disposés de cette manière, elle ne saurait manquer de se faire avec barbarie." Bref lorsque la culture de l'égalité n'est pas là, la compassion, la pitié y sont choses ponctuelles, circonstancielles, très délimitées en leur objet. Lorsque l'égalité est là, la pitié, l'empathie peuvent exister de façon plus indifférenciée. "A mesure [...] que les peuples deviennent plus semblables les uns aux autres, ils se montrent réciproquement plus compatissants pour leur misères, et le droit des gens s'adoucit."¹

On en tirera donc la conclusion que c'est bien entre deux nations démocratiques qu'il y aura le moins de tentations bellicistes. "Lorsque le principe de l'égalité ne se développe pas seulement chez une nation, mais en même temps chez plusieurs peuples voisins, ainsi que cela se voit de nos jours en Europe, les hommes qui habitent ces pays divers, malgré la disparité des langues, des usages et des lois, se ressemblent toutefois en ce point qu'ils redoutent également la guerre et conçoivent pour la paix un même amour. En vain l'ambition ou la colère arme les princes, une sorte d'apathie et de bienveillance universelle les apaise en dépit d'eux-mêmes et leur fait tomber l'épée des mains: les guerres deviennent plus rares"². Les mœurs propres d'une société, selon Tocqueville, ne peuvent pas rester sans effet sur la plus ou moins grande bellicosité d'une nation, quels que soient les nécessités de l'heure ou les volontés de tel gouvernement.

On serait tenté d'ajouter que le problème est d'une d'actualité permanente, si l'on admet que cette ouverture à l'autre que favorise le régime social de l'égalisation des conditions, suppose tout de même une éducation, pour qu'il s'inscrive dans le vivre-ensemble d'une société. Une démocratie si elle est d'abord un régime social, si elle est appelée à établir des institutions

¹ I, 2, p. 175.

² I, 2, p. 287.

libres, si elles suppose certaines vertus pour préserver ces libertés, si elle valide certains principes, encourage certaines idées, a aussi besoin d'une affectivité, d'émotions spécifiques pour réaliser et stabiliser son projet d'une société d'émancipation. Le sentiment du semblable doit pouvoir se travailler et s'enseigner, en songeant qu'à vouloir mise uniquement sur le régime social, des institutions, ou une logique de l'intérêt, on risque de perdre dans le même temps et ce qui fait l'égalité de cette société et ce qui permet ensuite ses libertés.

D'où l'inquiétude aujourd'hui de certains auteurs devant l'oubli, en périodes de crises, de ces évidences, un oubli qui se traduit par un appauvrissement de certains secteurs éducatifs aptes précisément à encourager cette ouverture à l'autre, au profit d'autres dont les retombées dans le cadre d'une situation de compétition économique internationale sont beaucoup plus apparemment urgentes et satisfaisantes. "Car la démocratie est construite sur le respect et l'attention, et ces qualités dépendent à leur tour de la capacité de voir les autres comme des êtres humains et non comme de simples objets"¹. Si l'on veut qu'une démocratie vive, en son intérieur, et sans doute maintienne son pacifisme dans son rapport avec l'extérieur, on doit se garder d'oublier ou de sacrifier cette culture du semblable, du respect du semblable, que l'égalité suppose et encourage sans doute naturellement. Une démocratie a sans doute besoin d'esprit critique, et pour assurer l'évitement de la tyrannie intellectuel et moral de l'opinion publique, ainsi que ses errements et ses passions lorsqu'elle prétend peser sur la politique étrangère, mais elle a tout autant besoin, si l'on suit le propos de M. Nussbaum, en cette direction "extérieure" d'encourager une éthique du semblable. Le choc des civilisations extérieures n'est souvent que la continuité d'un choc des civilisations intérieur, quoique celui-ci puisse être plus larvé ou moins théorisé².

Par-delà Tocqueville, il faut comprendre que la perception de l'autre, l'ouverture et l'acceptation d'autrui en sa différence, tout autant que le régime social, est aussi le résultat d'un processus qui n'est effectivement en rien naturel. Bref, serait-on tenter de dire, il faut que ce que

¹ Martha. Nussbaum, *Les émotions démocratiques*, Climats, Flammarion, 2011, p. 15.

² Voir *ibid.*, p. 42.

le régime social, comme processus de la longue durée a pu produire, soit repris et conforté, développé à chaque génération par le travail de l'éducation, par le développement de "l'imagination narrative", par exemple, par les arts et les humanités en général, jugulant et dépassant le narcissisme primaire, le dégoût premier ou la peur de l'autre. Un travail qui doit, et Tocqueville ne pourrait sans doute que ratifier ce programme, de développement du sens de la responsabilité individuelle¹.

y: L'ambiguïté morale de cette douceur. Si ce constat peut être recevable, il doit tout de même être regardé d'un peu plus près, surtout si l'on veut prendre la mesure exacte de ce pacifisme des sociétés démocratiques. Mais avant même cela, on doit aussi interroger l'envers de cette douceur ou ce qui l'accompagne, non pas comme sa face d'ombre, mais comme ce qui apparaît comme indissociable de ce retrait face aux valeurs guerrières, de ce recul de la disposition à agresser l'autre. La douceur n'est peut-être pas de droit la qualité privilégiée et essentielle d'une relation à autrui, et l'on pourrait même concevoir que certaines formes de guerre, d'affrontement soient tout aussi satisfaisantes, sur le plan relationnel, qu'un échange de douceur, ou la manifestation d'un côté ou de l'autre, de la compassion.

Le respect, une certaine forme de reconnaissance virile, sans qu'il soit question de "pitié", ne sont pas de droit des échecs, pour ce qui concerne le lien entre deux hommes, ou à tout le moins ne sont pas nécessairement vécus comme tels, alors que la pitié, en revanche, pourrait parfois être ressentie comme une forme subtile d'humiliation². Le point est d'importance moralement, on le comprend alors, à un double titre. Si la guerre peut être "menacée" par les progrès de la douceur démocratique, cela signifie certes qu'une certaine ouverture à l'autre, en général, s'est produite, et on pourra se demander à quel prix exact; générosité ou perte du sentiment des différences. En outre, on pourra aussi s'interroger sur le fait que l'éloignement de la

¹ Cf. *Ibid.*, p. 43-45, 55-61, 121-12.,

² Et songeons à la *Penthésilée*, 1808, de H. von Kleist (1777-1811), qui montre de façon tragique combien même entre un homme et une femme, la guerre à mort semble être la seule forme culturelle de reconnaissance, la seule chose qui rende les relations humaines un tant soit peu dignes et porteuses d'exigence.

guerre signifie peut-être la disparition ou à tout le moins aussi l'amenuisement des opportunités de certaines formes relationnelles qui n'étaient peut-être pas véritablement la négation pure et simple de l'humain, et la simple preuve de notre part de sauvagerie ou de bestialité. Il faut évaluer moralement cette douceur, quoiqu'elle puisse se greffer "naturellement" ou légitimement sur l'idée d'unité de l'espèce humaine, qui pour Tocqueville est de celles que l'on peut qualifier d'irréfutables.

Or, pour ce faire, il est difficile de ne pas corréler cette douceur des mœurs des sociétés démocratiques, avec la passion des jouissances matérielles et l'individualisme, le goût du bien-être et le culte de sa sphère privée. "Il faut reconnaître que l'égalité, qui introduit de grands biens dans le monde, suggère cependant aux hommes, ainsi qu'il sera montré des instincts fort dangereux; elle tend à les isoler les uns des autres; pour porter chacun d'eux à ne s'occuper que de lui seul. Elle ouvre démesurément leur âme à l'amour des jouissances matérielles."¹ Et aussi "Le goût du bien-être forme comme le trait saillant et indélébile des âges démocratiques."² Si de droit, il y a une ouverture à l'autre par l'égalité, cette ouverture s'inscrit dans une toile de fond individualiste et matérialiste. Bref, si l'on ne fait pas la guerre, et encore moins sans doute les révolutions, c'est peut-être tout autant par peur du désordre, de l'inconfort, par indifférence à un projet collectif qui transcende mon intérêt immédiat et matériel, que par compassion pour l'autre. Dans un monde sans privilège de naissance où chacun doit travailler, on recherche avant tout la paix, la tranquillité publique qui permettent et de travailler et de préserver ce qui a été si durement acquis.

Cette obsession de la tranquillité publique³ qui peut aisément devenir liberticide, peut et doit se comprendre, pour le Tocqueville analyste, de par le nouvel état social, et non pas donc être seulement condamné moralement comme il sait aussi le faire par ailleurs. Il permet aussi de conclure que plus la classe des petits propriétaires sera nombreuse dans cette société

¹ I, 2, p. 29.

² I, 2, p. 33. Voir aussi I, 2, p. 135, 151, 155.

³ I, 2, p. 255, 301, 308.

moderne, et elle est appelée par la logique des choses à l'être, plus la société voudra la paix. "Je sais que c'est un lieu commun de dire que les peuples et les gouvernements de nos jours tiennent beaucoup à la paix, mais ce n'est pas un lieu commun de montrer pourquoi ils tiennent autant à la paix. cet amour que tous les peuples montrent pour la paix tient à une cause générale et permanente: à la décadence ou à la disparition des classes extrêmes, au développement, à la généralisation, si je puis ainsi parler, des classes moyennes"¹.

On ne saurait dire plus clairement que le problème de la bellicosité d'une société, est à chercher non pas dans une nature humaine, dans les intérêts des gouvernements, voire une nécessité métaphysique, mais dans une réalité sociale qui permet en contrechamp de comprendre les conditions réelles du développement de relations pacifiques entre les nations. Et Tocqueville d'ajouter: "Partout la classe qui travaille sans posséder et celle qui possède sans travailler font place à une classe qui tout à la fois possède et travaille et celle-là a besoin de beaucoup plus que les deux autres de la paix pour se satisfaire, la guerre la trouble infiniment plus que les deux autres." Là, certes, on voit la difficulté de l'auteur à prendre la mesure du prolétariat, sauf à imaginer qu'il est prophétisé pour une situation qui serait davantage celle de la fin du siècle suivant dans les sociétés d'Europe. Avant de conclure donc. "Ce mouvement social se manifeste chez tous les peuples ; chez tous, il augmente et il généralise le goût et bientôt la passion de la paix"².

Le pacifisme des démocraties tiendrait donc essentiellement à une raison économique-sociale. Et les mœurs elles-mêmes s'ancreraient dans cette réalité. On comprend combien Tocqueville ici peut intellectuellement séduire, au lieu d'évoquer seulement les schémas classiques d'interprétation de la bellicosité des sociétés, en quoi il peut intéresser les polémologues ou les spécialistes en relations internationales, et cela non pas au titre de philosophe ou d'idéologue seulement capable de fournir des interprétations stimulantes ou suggestives. S'il y a parfois des hésitations, des ambiguïtés dans le propos de cet auteur, il y a

¹ Projet d'article de 1841, III, 2, p. 317.

² *Ibid.*, p. 317.

aussi indubitablement des analyses qui forcent l'attention.

Le pacifisme s'alimente à cette faiblesse de l'âme, à cette indifférence au collectif, tout autant, sinon bien davantage qu'à une affectivité élargie ou à la prise en compte d'une idée d'humanité qui transcende les frontières et les particularismes culturels. Bref à ce qui n'est ni plus ni moins que de l'individualisme et que Mme de Staël appelait tout uniment de l'égoïsme¹. Nous aurons à revenir sur le problème des implications de cette réalité morale. Retenons seulement que dans la pitié, par exemple, il y a peut-être autant de faiblesse que de générosité, de repliement sur soi, que de prise en compte de l'idée d'humanité.

Qu'importe dira-t-on, si cela peut être une source de pacification des relations humaines ! Non pas, répond Tocqueville. Car nous savons combien chez lui il ne s'agit pas seulement de paix, mais aussi d'une certaine qualité du vivre-ensemble, et aussi bien d'une certaine hauteur de l'homme. Or la mollesse c'est exactement ce qui fait qu'un individu sera incapable d'éprouver la saveur de la liberté et surtout d'être capable de la préserver, c'est ce qui fait que l'on sera peut-être plus aisément porté à voir ses inconvénients à court terme que ses bénéfices à long terme. Il faudra y revenir, mais on comprend l'essentiel du message. Le pacifisme de la démocratie s'ancre pour une part, à tout le moins, dans une *faiblesse*, bien davantage qu'il n'est l'attestation d'une âme généreuse ou forte. On recherche la paix parce que ce que l'on redoute avant tout, surtout qui plus est à la sortie d'un moment révolutionnaire, c'est de perdre ce que l'on a mis tant d'efforts et de temps à gagner dans une société sans privilèges de naissance, état social qui précarise donc les individus, contraints de travailler, et qui en viennent à vouloir avant tout la tranquillité publique, à redouter plus que tout les guerres et les révolutions, et qui seraient ainsi effectivement prêts à abandonner leurs libertés en croyant ainsi à tort préserver leur sécurité et leur bien être². De même que l'idée d'humanité peut-être une idée "de facilité" pour certains esprits épris d'idées générales, de même la douceur est une affectivité de "faiblesse" pour

¹ Voir la remarque de J.-C. Lamberti, [1983] p. 215, note 133 "Tocqueville doit plus qu'on ne pense à Mme de Staël; ce qu'elle appelait les calculs étroits de l'égoïsme, il le dénonce comme individualisme excessif et il en fait la cause principale de la corruption des démocraties et des risques des démocraties."

² I, 2, p. 147-148, 307-308.

certaines âmes qui redoutent plus que tout les troubles qui mettraient en danger leur bien-être¹.

Ce que pointe Tocqueville c'est donc bien la qualité de ce pacifisme, un pacifisme par défaut, pourrait-on dire, pour des âmes affaiblis par les conditions sociales de la démocratie. Une âme molle, c'est cela, c'est une âme repliée sur elle-même, incapable de grandes ambitions, englué dans une inertie morale qui l'amène en quelque sorte à favoriser l'avoir à l'être, et incapable peut-être par envie de faire d'un autre un modèle ou un vecteur de sens pour sa propre existence. Une âme dont les qualités morales apparentes ne sont que les effets seconds d'une dévitalisation et de dispositions indéniables à la soumission, à la démission et au conformisme de quelque nature que ce soit. Cette douceur des âmes, c'est donc aussi ce qui fait de l'homme démocratique un être adapté, intégré, et s'il n'est pas licencieux, c'est davantage par défaut que par une obéissance "virile" à la loi. Son intégration sociale ne signifie en rien un véritable civisme, et Tocqueville dans ses carnets de voyages en vient à se demander si la "vertu" américaine ne se fait pas en fait la simple résultante de l'empire d'une passion unique, l'amour des richesses. "Quand on voit la pureté des mœurs, la simplicité des manières, l'habitude du travail et l'esprit religieux et rangé qui règne aux États-Unis, on est tenté de croire que les Américains sont un peuple vertueux, mais lorsqu'on considère la fièvre commerciale qui semble dévorer la société toute entière, la soif du gain, le respect pour l'argent, la mauvaise foi dans les affaires qui apparaît de toutes parts, on est bientôt amené à penser que cette prétendue vertu n'est que l'absence de certains vices et que si le nombre des passions humaines paraît ici restreint, c'est que toutes se trouvent absorbées par une seule, l'amour des richesses."² Tocqueville se donne le droit d'interpréter le comportement qualifié, en nos sociétés modernes, de respectable ou vertueux. Il aurait pu parler d'hypocrisie, et cela n'aurait pas été une absurdité sociologique de noter la distance qui peut s'établir entre les mœurs véritables et les principes déclarés et célébrés d'une société. Il préfère en fait miser, intellectuellement la plupart du temps sur une interprétation qui fasse la part moins

¹ Voir Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Pléiade, III, op. cit. p.72. "Mais la douceur qui est la plus aimable des vertus est aussi quelquefois une faiblesse de l'âme".

² 29 décembre 1831, V, 1, p. 266.

belle à la conscience que peuvent avoir les individus de leurs motivations réelles. C'est là l'intérêt de telles analyses; de montrer en quoi une société peut déplacer très légèrement le curseur des valeurs, sans que les individus qui lui appartiennent ne se rendent compte combien ils sont sortis déjà de l'image qu'ils aimeraient sans doute se donner d'eux-mêmes. D'où l'intérêt parfois du regard éloigné de la vieille Europe. "Au reste ce ne sont pas seulement les Indiens que les pionniers américains prennent pour dupes. Nous étions tous les jours nous-mêmes victimes de leur extrême avidité pour le gain. Il est très vrai qu'ils ne volent point. Ils ont trop de Lumières pour commettre une pareille imprudence, mais du reste je n'ai jamais vu aubergiste de grande ville surfaire avec plus d'impudeur que ces habitants du désert chez lesquels je me figurais trouver l'honnêteté primitive et la simplicité des mœurs patriarcales"¹. Un bel exemple de l'honnête malhonnêteté (et légale) de ces hommes "vertueux", peut-être à mettre en regard de la cruauté si humaine (et légale) qu'ils peuvent manifester à l'endroit des indiens.

Et on ne peut qu'être sensible ainsi à cette rhétorique qui permet à son auteur de souligner le négatif de valeurs qui sont déjà de son temps des valeurs positives. Non qu'il faille s'installer dans un relativisme sociologique qui se contenterait de recenser les métamorphoses possibles de l'individu et des peuples. Lui qui sait si bien montrer combien une société en vient à valoriser certaines valeurs en d'autres lieux ou temps négatives, l'avidité pour le gain, devenue noble ambition, en l'occurrence, sait mettre en exergue combien les valeurs dominantes de la société démocratique peuvent masquer une réalité qui est celle d'âmes hébétées et aliénées. Nous sommes bien dans un discours qui à côté de la règle, de la loi, de la norme, et de l'obéissance ou de la transgression de celles-ci, surajoute à cette problématique morale celle de la vitalité des âmes, de la force de caractère, quitte ensuite à déterminer ce qui est "obéissance virile à la loi" ou simple attitude moutonnaire et rangée. La pureté des mœurs, la douceur, l'honnêteté, les qualités d'un bon père de famille, bref les valeurs bourgeoises peuvent très être le produit d'une âme qui s'est trahi elle-même ou dont on a coupé les ailes², à l'imagination "éteinte" peu à peu., et qui n'est

¹ *Quinze jours dans le désert*, V, 1, p. 367.

² I, 2, p. 323.

plus bientôt “qu’un animal timide et industrieux, dont le gouvernement est le berger”. Il faut se méfier de la douceur, chez Tocqueville, qui désigne donc aussi bien cette “dévirilisation” de l’âme, pour employer de façon libre son lexique, que la qualité d’un pouvoir encore plus puissant que celui des despotismes les plus déclarés. Qu’il y ait alors des libertés publiques, soit ? Mais que valent-elles et comment peuvent-elles encore durer et signifier quelque chose chez quelqu’un qui ne serait guère prêt à manifester le courage et à accepter les sacrifices qu’elle suppose¹ et par lesquelles l’homme s’en rend digne en la désirant pour elle-même ?²

Tocqueville est sans aucun doute un philosophe de la liberté, moralement, il est un penseur de la volonté, ce par quoi l’homme peut défendre son indépendance. Sans volonté, entendons sans force de caractère, les autres valeurs doivent se déduire de la faiblesse, ainsi donc, et leur aura se ternit assez vite. C’est à l’aune de la volonté que les qualités de l’âme, douceur, honnêteté, respect de la loi (la fameuse “obéissance virile à loi”), prennent sens et se justifient pleinement, comme compatibles avec la liberté, ou comme étant ses conditions. Si Tocqueville sait célébrer les passions, c’est aussi parce que celles-ci sont l’énergie de la volonté, et non pas ce qui la mine. Là encore les manuscrits nous aident à saisir le Tocqueville travaillant son texte. “Tout l’homme est dans la volonté. Son avenir entier est caché là comme dans un germe que le premier rayon de bonne fortune vient féconder”³. Et d’ajouter, en faisant jouer le clivage de la virilité et de la mollesse. “Il y a des femmes qui mettent avant tout les qualités du caractère, parce que ce sont celles-là qui donnent la tranquillité de tous les jours et que pour elles l’idée du bonheur ne va pas au-delà de la tranquillité et de la paix du ménage. Ces femmes-là me rappellent dans leur genre ces hommes qui préfèrent l’espèce de paralysie sociale que donne le despotisme à l’agitation et aux grandes émotions de la liberté. Les unes et les autres tiennent la même place dans mon estime”. Sans volonté, les qualités de l’âme peuvent avoir leur charme, et leur douceur, elles ne sont en aucune manière ce qui pourrait construire une personnalité forte à même d’exercer ses

¹ I, 2, p. 103.

² II, 1, p. 217.

³ Nolla, II, p. 266.

responsabilités dans l'espace public. A peine sera-t-elle capable de défendre son quant-à-soi contre les tentatives d'intrusion du pouvoir, à peine sera-t-elle même capable de se rendre compte qu'elle fait l'objet d'un assoupissement progression d'une soumission indolore. Sans volonté, il est juste de dire que l'homme reste cet enfant que le pouvoir ne songe qu'à laisser se réjouir en espérant qu'il ne songe qu'à se réjouir, tel un père qui ne voudrait qu'une chose, que son fils ne devienne jamais un adulte.¹

Si nous venons de voir la défiance du moraliste, nous pouvons aussi évoquer la défiance du "libéral". Si une société de libertés a besoin de l'ordre, il y a un amour de l'ordre qui est liberticide, lorsqu'il ne s'agit pas de l'amour viril de la loi, comme le dit Tocqueville, mais d'une peur devant tout ce qui pourrait compromettre cette jouissance matérielle, ce qui nous fera tôt ou tard redouter les libertés, le temps perdu qu'elles supposent si on veut en user, même si elles sont la longue la condition de la prospérité, les troubles qu'elles peuvent susciter, même si elle renforce à la longue la cohésion sociale. Et Tocqueville de pointer combien s'articulent alors très bien à l'intérieur d'une société d'égalité, une exacerbation du goût de l'ordre, de la tranquillité publique, engendrée par les efforts que les individus doivent déployer pour posséder ce qu'ils possèdent et l'inquiétude de ne pas pouvoir jouir de ce qu'ils ont eu tant de mal à acquérir, eux qui doutant de tout, ne connaissent plus que les certitudes les plus concrètes et les plus vulgaires avec l'appel à l'État. L'État, le pouvoir central pour leur esprit fébrile et amateur d'idées simples est le seul recours, la solution à cette inquiétude qui ne les quitte jamais. "Qu'il veille quelque temps à ce que tous les intérêts matériels prospèrent, on le tiendra aisément quitte du reste. Qu'il garantisse surtout le bon ordre. Les hommes qui ont la passion des jouissances matérielles découvrent d'ordinaire comment les agitations de la liberté troublent le bien-être, avant que d'apercevoir comment la liberté sert à se le procurer; et, au moindre bruit des passions publiques qui pénètrent au milieu des petites jouissances de la vie privée, ils s'éveillent et s'inquiètent; pendant longtemps la peur de l'anarchie les tient en suspens et toujours prêts à se jeter hors de la

¹ Voir I, 2, p. 324.

liberté au premier désordre.”¹ . Bref, on confond alors l’ordre avec la véritable sécurité qui dans une société moderne devrait reposer sur une cohésion sociale jaillie des libertés, chacun jouissant de cette liberté développant alors une culture, une éthique favorable à son maintien.

Oui, on veut la paix à l’extérieur, comme on veut l’ordre, la tranquillité publique, avant tout à l’intérieur. Il ne s’agit pas de respect de la souveraineté des peuples, de compassion qui redoute de faire souffrir les autres, et celle-ci pour véritable qu’elle soit ne doit pas faire oublier que fondée sur l’idée d’égalité qui élargit la perception du semblable, va de pair avec la peur du désordre qui compromet le bien-être. Se fondant dans la douceur qui rend possible la pitié pour un autre en général, il y a, secrètement, un désintérêt foncier *des autres*, de tout projet collectif, et l’absence totale d’envie de se lancer dans une aventure qui me fera perdre mon temps et mettra en danger mes biens. La mollesse, ce n’est pas la débauche, nous serions même tentés de dire que ce n’est *même pas* la débauche certes, mais ce n’est sûrement pas non plus la véritable générosité qui ne voudrait la paix que parce qu’elle serait le synonyme de justice et de conditions des libertés, ou l’effet d’une compassion ancrée dans une véritable générosité d’âme. “Ce que je reproche à l’égalité, ce n’est pas d’entraîner les hommes à la poursuite des jouissances défendues; c’est de les absorber entièrement dans la recherche des jouissances permises. Ainsi, il pourrait bien s’établir dans le monde une sorte de matérialisme honnête qui ne corromprait point les âmes, mais qui les amollirait et finirait par détendre sans bruit tous leurs ressorts.”².

Le souci de la paix, le désir de paix, ce n’est pas nécessairement le désir de justice, ce n’est surtout pas nécessairement, pour Tocqueville, le désir de liberté. On peut même imaginer que les hommes soient prêts à sacrifier les libertés sur l’autel de la paix, tétanisée par un “amour très désordonné de l’ordre” ³ . Si la douceur démocratique peut vouloir la paix, en ne *supportant* pas la souffrance de l’autre, en s’ouvrant à la pitié, il faut aussi comprendre que cette douceur peut être aussi le fruit d’une mollesse de l’âme, sans doute pour une part, qui serait incapable de

¹ I, 2, p. 147. Cf. aussi p. 261, 301.

² I, 2, p. 138-139.

³ I, 2, p. 308.

combattre au nom de valeurs étrangères à ses intérêts matériels et particuliers.

c: Les limites de cette douceur.

On se souvient de la remarque de J.-C. Lamberti à propos des chapitres de Tocqueville consacrés à cette qualité des mœurs américaines: “il nous semble qu’il a prêté trop de douceur aux démocraties”¹. Quelles que soient les raisons ponctuelles qui ont amené Tocqueville à souligner peut-être avec excès ce trait, et que ne ratifie pas toujours les témoignages d’autres voyageurs², il n’en reste pas moins que la douceur peut se déduire correctement d’une culture du semblable.

Cela étant, force est d’ajouter aussi qu’une douceur qui s’enracine dans la perception du semblable en tout autre, *en droit*, et qu’autorise donc l’égalité, que cette douceur ne saurait tout faire, ou nous ouvrir les portes d’une capacité d’empathie généralisée, *en fait*. Et d’ailleurs qui n’a jamais pu prétendre sérieusement que notre ouverture à l’autre, s’adresserait de droit à tous les êtres humains, indépendamment des circonstances, de la fatigue, de la peur ou de la différence, des passions et des représentations. Certes l’égalité, engendre l’idée d’humanité et lui donne force et caution intellectuelle. Mais de même que l’idée d’humanité vient butter contre l’idée de la différence, de la particularité, qui au demeurant peut être plus dynamisante, faire davantage sens, lorsqu’il s’agit d’arracher les individus à leur focalisation sur leurs intérêts particuliers immédiats, de même il faut dire que la douceur des mœurs ne saurait annuler ou dissoudre toutes les formes de résistances morales. Le problème est que l’égalité ne fonctionne pas toujours à un régime équivalent à celui d’humanité. Quelle que soit son horizon d’universalité, sa réalité présente est la particularité d’une société donnée, et à l’intérieur de cette société la douceur ne peut pas concerner ceux que je ne reconnais pas véritablement comme mes égaux. C’est l’idée d’égalité qui génère la capacité à développer une empathie avec mes semblables, mais

¹ Lamberti ([1983], p. 249.

² Voir les lettres de Michel Chevalier, par exemple, évoquant désordres, émeutes et saccages, problèmes sociaux qui étaient sans doute plus recevables à sa vision saint-simonienne inquiète devant les sociétés modernes, cf. les références de Lamberti, *ibid.*

cette évidence d'égalité s'éclipse devant certaines évidences de différence. Et l'on sait bien que notre sympathie ou notre capacité de compassion perd en intensité ce qu'elle perd en extension.

Ainsi donc bien sûr de l'esclavage des noirs aux États-Unis. "Peut-être n'existe-t-il pas, à tout prendre, de colonie européenne dans le nouveau monde où la condition physique des noirs soit moins dure qu'aux États-Unis. Cependant les esclaves y éprouvent encore d'affreuses misères et sont sans cesse exposés à des punitions très cruelles. Il est facile de découvrir que le sort de ces infortunés inspire peu de pitié à leurs maîtres, et qu'ils voient dans l'esclavage non seulement un fait dont ils profitent, mais encore un mal qui ne les touche guère. Ainsi le même homme qui est plein d'humanité pour ses semblables quand ceux-ci sont en même temps ses égaux, devient insensible à leurs douleurs dès que l'égalité cesse"¹. C'est la perception du semblable qui suit l'idée d'égalité, non l'inverse. L'idée d'égalité permet de voir le semblable en tous ceux qui me sont égaux, encore faut-il que je les vois comme égaux. C'est la logique démocratique, sa réalité sociologique et culturelle qui active le potentiel d'universalité de l'idée d'humanité, non pas l'idée d'humanité qui pourrait suffire à créer une affectivité de l'ouverture généralisée au semblable en chacun.

Ainsi, bien sûr du sort des indiens, dont Tocqueville annonce la disparition par une politique qui sous le couvert des formes de la légalité organise en fait leur extermination, dans une indifférence générale, teintée assez souvent qui plus est de mépris. Par-delà l'écriture de la démocratie en Amérique, on en trouve aisément des occurrences dans les carnets de voyage, où l'auteur semble ne cesser de se demander s'il a affaire là à une hypocrisie scandaleuse ou un phénomène sociologique compréhensible. "Au milieu de cette société américaine si policée, si sentencieuse, si charitable, il règne un froid égoïsme et une insensibilité complète lorsqu'il s'agit des indigènes du pays. Les Américains des États-Unis ne font pas chasser les Indiens par leurs chiens comme les Espagnols du Mexique, mais au fond c'est le même sentiment impitoyable qui anime ici comme partout ailleurs la race européenne. Ce monde-ci nous appartient, se disent-ils

¹ I, 2, p. 175.

tous les jours; la race indienne est appelée à une destruction finale qu'on en peut empêcher et qu'il n'est pas à désirer de retarder. Le ciel ne les a pas faits pour se civiliser, il faut qu'ils meurent. Du reste je ne veux point m'en mêler. Je ne ferai rien contre eux, je me bornerai à leur fournir tout ce qui doit précipiter leur perte. Avec le temps j'aurai leur terre et serai innocent de leur mort. Satisfait de son raisonnement, l'Américain s'en va dans le temple où il entend un ministre de l'Évangile répéter chaque jour que tous les hommes sont frères et que l'Être éternel qui les a tous faits sur le même modèle leur a donné à tous le devoir de se secourir."¹ Il ne s'agit pas seulement d'une indignation morale contre une attitude hypocrite, il s'agit de montrer en général, ce que peut donner comme bonne conscience la réalité sociale, lorsque passions ou intérêts sont en jeu, et en particulier, combien le propre de l'idée d'humanité peut être invoquée parfois avec sincérité, comme masque de l'oubli de cet humanité dans son prochain ou voisin de palier.

Ce qui signifie donc que l'égalité comme réalité morale n'est pas aussi complètement réalisée que l'on pourrait l'attendre, au même titre que l'égalité sans doute dans les institutions. C'est bien là, nous l'avons vu, un problème récurrent et quasiment principal des analyses de Tocqueville qui, à vouloir attirer l'attention sur les dérives, les excès de l'égalité, peuvent se révéler relativement incapables de voir en quoi cette égalité reste somme toute encore concrètement assez vague, même si elle lui semble déjà très avancée (ainsi par exemple de l'égalité des hommes et des femmes). Le processus historique d'égalisation des conditions est parfois en retard par rapport aux analyses de Tocqueville. Celui-ci s'inquiète des conséquences d'une égalité qui *déjà là* continuerait indûment sur sa lancée, comme saisie d'une *hybris*, alors que l'égalité n'est pas encore là concrètement dans les esprits lorsque l'on parle des races.

Si les blancs voyaient, pouvaient voir dans les noirs leurs égaux, sans doute qu'ils pourraient développer en leur endroit de la compassion, et les intégrer dans la dynamique de l'idée d'humanité. Mais au fond, il faut dire qu'au dix-neuvième siècle, les rapports entre les

¹ 20 juillet 1831, V, 1, p. 225.

blancs et les noirs sont assez semblables, *mutadis mutandis*, à ceux que pouvaient entretenir Mme de Sévigné avec les paysans et les bourgeois bretons.

Problème d'égalité, ou de compassion ou de pitié, par défaut de perception du semblable, soit. Mais il y a aussi une autre interprétation possible que nous accorde cette citation ci-dessus et qui peut très bien s'ajouter ou s'entrelacer avec la première. C'est évidemment que la pitié, si elle exprime l'affectivité démocratique, voisine avec l'individualisme et l'appétit des jouissances matérielles. Les conditions sont bien réunies pour que l'intérêt particulier, le souci du bien-être, rencontrant un peuple sur lequel il est difficile culturellement de projeter un sentiment d'égalité, une vision du semblable, puisse parfaitement accepter la possibilité d'un rapport d'ignorance ou de violence, pour autant que l'individu démocratique n'ait pas à en faire directement l'expérience, à en prendre ouvertement la responsabilité, à la mettre en œuvre, à en assumer les aléas, voire à en être témoin.

Ce qui peut être rassurant c'est que l'égalité est une dynamique irréversible et qui s'étend, se propage, et qui, quitte à devenir dangereuse et excessive aux yeux de Tocqueville, va se répandre et s'intensifier encore davantage. Puisque une Mme de Sévigné n'est plus pensable au XIX^e siècle, on peut penser que l'esclavage, par l'insensibilité qu'il suppose ne serait plus possible dans d'autres siècles, de même que le génocide de tout un peuple. Et cela ne semble pas utopique pour autant que cette dynamique nécessaire soit relayée par une culture véritable et chaude de l'idée d'humanité. Et pour autant, bien sûr, que les intérêts, le culte des jouissances matérielles qui peuvent rendre déjà suffisamment oublieux des libertés publiques, n'aillent pas jusqu'à provoquer des oublis d'humanité, des distractions affectives, en quelque sorte, en direction d'autres peuples dont la différence est encore de quelque façon trop sensible pour nous.

Remarquons de façon générale, à propos de cette douceur, que Tocqueville est assez sensible aussi, à ce qui peut tétaniser cette douceur, ou l'effacer ponctuellement. La peur, les passions, la colère, peuvent très bien dissoudre, si les circonstances s'y prêtent, la douceur démocratique, et lui substituer des comportements tout autre. La peur de l'autre, la rage contre les

autres, ne sont pas des phénomènes dont les démocraties pourraient se croire indemnes. Ainsi par exemple, lors de la Révolution française. Aussi étrangère qu'elle puisse être dite à l'endroit d'une société démocratique en son assiette, il s'agissait tout de même bien de culture démocratique. Or a pu voir se développer, à cette occasion, des comportements d'une rare violence, au point que l'on ne sait pas si l'on doit dire que ce sont les *différences* qui favorisent la violence, ou si c'est celle-ci qui fabriquent, qui soulignent, qui hypostasient des différences pour se donner des adversaires et se légitimer ainsi. "Jamais la tolérance en fait de religion, la douceur dans le commandement, l'humanité et même la bienveillance n'avaient été plus prêchées et, il semblait, mieux admises qu'au dix-huitième siècle; le droit de la guerre, qui est comme le dernier asile de la violence, s'était lui-même resserré et adouci. Du sein de mœurs si douces allait cependant sortir la révolution la plus inhumaine ! Et pourtant tout cet adoucissement des mœurs n'était pas un faux semblant ; car dès que la fureur de la Révolution se fut amortie, on vit cette même douceur se répandre aussitôt dans toutes les lois et pénétrer dans tout les habitudes politiques"¹. Et notons qui plus est qu'il ne s'agit pas d'étrangers.

C'est peut-être là une leçon grave aussi banale malheureusement qu'elle puisse être. Une société démocratique, une culture de l'égalité n'est pas à l'abri de voir se développer en elle un tel sentiment de la différence, que toutes les violences sont possibles, y compris à l'intérieur d'une même nation. Objectera-t-on que cet exemple est emprunté à une époque où les différences étaient encore là, où l'ancien régime affichait ses emblèmes et ses privilèges ? Certes, on peut l'accorder. Mais le problème est que l'on retrouvera la même situation lors des événements de 1848, avec les *Souvenirs* d'un Tocqueville, devenu homme politique, allant à la découverte d'un Paris bouleversé. "Je remarquait, en causant avec eux , avec quelle effrayante rapidité, même au milieu d'un siècle aussi civilisé que le nôtre, les âmes les plus pacifiques se mettent, pour ainsi dire, à l'unisson des guerres civiles, et comme le goût de la violence et le mépris de la vie humaine s'y répandent tout à coup en ces temps malheureux. Les hommes avec

¹ II, 1, p. 246.

qui je m'entretenais alors étaient des artisans rangés et paisibles, dont les mœurs douces et un peu molles tenaient plus éloignées encore de la cruauté que de l'héroïsme. Ils ne rêvaient pourtant que destruction et massacre. Ils se plaignaient qu'on n'employât pas la bombe, la sape et la mine contre les rues insurgées et ne voulaient plus faire de quartier à personne. Je fis ce que je pus pour calmer ces moutons enragés"¹. Situation révolutionnaire, violences donc au sein d'une société d'égalité; l'histoire semblait quelque peu se répéter. Pourquoi ? A cause d'idées fausses plus que de besoins véritables, à cause de la peur devant les menaces qui pèsent soudain sur un bien-être chèrement acquis, à cause d'une égalité formelle, rendant encore plus insupportables certaines inégalités économiques et sociales ? Tocqueville aura toujours beaucoup de mal à penser le potentiel de violence de cet écart, et bien sûr, encore davantage son éventuelle légitimité, alors qu'il aurait été certes important de pouvoir mettre en regard les deux formes de détestation; celle portant sur l'étranger de l'autre côté de la frontière, celle portant sur cet étranger de proximité, étranger tout simplement par sa différence de classe.

Ce qui est en jeu, dans le cadre de cette situation révolutionnaire, on peut le noter , c'est bien la peur d'un côté, l'envie de l'autre, si on veut s'en tenir au cadre que propose Tocqueville. Deux passions qui a elles seules sont peut-être à même de déborder le pacifisme intrinsèque supposé des démocraties, si celles-ci se sentaient fragiliser dans leur bien-être. Et s'il se trouvait que ce soit un autre pays qui puisse être tenu pour responsable de cette crise intérieure, de ce recul de la prospérité, de cette menace pour nos biens premiers de consommation, pour nos approvisionnements essentiels, est-on sûr que la mollesse, l'individualisme , la douceur des mœurs ne seraient pas débordés par la colère ou la peur. Si les hommes sont prêts à renoncer aisément à leurs libertés pour leur sécurité et bien-être, alors qu'ils ont tout de même un certain désir d'indépendance, un "goût" pour la liberté, et tendent vers des institutions libres, il n'est pas illégitime de supposer que ce même souci du bien-être pourrait bien réunir tout un peuple contre le "spoliateur" commun. Dira-t-on que cela ne correspond guère à ce

¹ *Souvenirs*, XII, p. 175.

que semble être la réalité des mœurs des démocraties “installées” ? Mais toute la question est de savoir si une société démocratique peut couper véritablement les ponts avec ses origines révolutionnaires, ou si elle ne comporte pas toujours suffisamment d’inégalités pour générer une telle situation. A ce titre, même l’Amérique, selon Tocqueville, ne serait pas à l’abri d’une dérive révolutionnaire. “Si l’Amérique éprouve jamais de grandes révolutions, elles seront amenées par la présence des noirs sur le sol des États-Unis : c’est-à-dire que ce ne sera pas l’égalité des conditions, mais au contraire leur inégalité, qui les fera naître”¹. On devrait certes en conclure avec l’auteur que dans une société d’égalité, les révolutions seront rares (mais non pas impossibles), mais on peut en conclure aussi que si les révolutions n’ont pas lieu là où les inégalités sont les plus fortes, cela peut signifier aussi bien une obéissance virile à la loi, une culture d’indépendance, que le fait que celles-ci s’expriment d’une autre façon: délinquance et criminalité d’un côté, lobbying de l’autre.

A craindre avant tout désormais l’inertie, l’endormissement des âmes et des esprits sous un pouvoir paternel et infantilisant, Tocqueville n’a peut-être pas su voir, lorsqu’il rédige la dernière partie de la *Démocratie en Amérique*, combien l’histoire pouvait encore continuer. Les inégalités sont toujours là, du moins au regard des standards qui évoluent, sans au demeurant que ceux qui réclament leur réduction aient le sentiment que cela dût se faire nécessairement au prix de l’atteinte à ces libertés fondamentales de chacun qui sont nécessaires au respect, au bien-être minimal et à la reconnaissance de tous.

Quoi qu’il en soit, sans donc avoir à pointer le précipité belliqueux et totalitaire jailli de la rencontre d’un reliquat d’exaltation nationaliste post-religieux, d’une part, d’un césarisme démagogue ayant su rallier à lui une armée aux aguets, d’autre part, il est certain que la démocratie vouée aux valeurs matérielles n’est pas exempte d’un potentiel de violence, aussi amoéli que soient les individus. Après tout, on peut imaginer une volonté belliqueuse nationale qui ne réserverait qu’à certains le privilège du risque et de l’héroïsme en échange d’une reconnaissance

¹ I, 2, p. 263.

sociale ou économique qui pour l'heure leur font sans doute quelque peu défaut. Nous reviendrons bien sûr sur la question des prolétaires un peu plus loin. Et lorsque l'individualisme est trop présent, lorsque la "solution" plus ou moins organisée de l'ennemi ou coupable extérieur n'est plus guère possible, lorsque la guerre, bref n'est plus dans l'immédiat envisageable, lorsque le climat qui fait de celle-ci une "évidence" ou une fatalité, comme le note G. Bouthoul¹, a bien du mal à s'établir, il faut alors s'attendre à un malaise social certain et à une fragilisation des institutions. Il y a sans doute plusieurs façons de fragiliser des institutions de liberté. Si l'esprit révolutionnaire et envieux en est une, celle qui consiste à nier la dureté morale ou économique de certaines inégalités peut en être une autre, et certaines dérives totalitaires se sont aussi bien nourries sans doute de la démagogie de certains, d'un besoin de religion séculière toujours inassouvi, de la peur panique de ceux qui possédaient, que des revendications frustrées de ceux qui ne possédaient par l'égoïsme des autres drapées dans le manteau d'une culture des libertés formelles et d'un sens très confortable du "raisonnable".

On sait que Tocqueville, au moins, pour ce qui concerne la France, verra se poursuivre la revendication révolutionnaire, à son grand dam. Mais cela ne l'amènera jamais à remettre sérieusement en cause son schéma d'interprétation. Piégé dans sa lecture libérale de notable, il ne voit pas plus ce qu'il y a de "choquant" dans la colonisation de l'Algérie que dans le refus de prendre acte de certaines revendications sociales des prolétaires. Il pourrait le voir, et en problématiser néanmoins la nécessité de fait, pour l'heure. Il n'en est rien, et passe ainsi effectivement à côté d'une violence qui ne peut manquer de sourdre du corps social d'une part, et d'une violence qui pour être faite à un autre peuple, ne peut être sans signification pour la nation qui en est l'instigatrice.

Quoi qu'il en soit, Tocqueville, rappelons-le, en distinguant esprit révolutionnaire et esprit démocratique, quoiqu'il puisse hésiter parfois sur l'idée même d'une fin, d'un terme de la révolution démocratique, a le mérite certes de nous demander d'accepter de désenchanter notre

¹ G. Bouthoul, *Essais de polémologie, Guerre ou paix ?*, Bibliothèque. Médiations, Denoël Gonthier, 1976, et *Le phénomène guerre*, *op. cit.*

vision de nos sociétés modernes, au nom de la liberté, de ses exigences et aussi bien des menaces que nos sociétés pourraient receler à son endroit. Mais il oublie aussi sans doute dans le même temps combien dans cette société menacée selon lui avant tout par une passion inextinguible de l'égalité *déjà là*, il y a en fait de nombreuses inégalités économiques et sociales, même si celles-ci ne croissent pas avec l'ampleur que l'on trouve dans nos sociétés d'aujourd'hui¹. Il n'est bien sûr pas le seul, tant depuis 1789, une fois proclamé l'égalité en droits, on s'empessa de légitimer les inégalités les plus dures qui soient par le lien que l'on pouvait établir entre elles avec les talents et les vertus qui dès la même déclaration, se donnaient comme la source de différences justes et pertinentes².

Or ce sont peut-être ces différences de fait qui soumettront une société démocratique à un déséquilibre fâcheux au point de donner jour à un potentiel belliciste. Si Tocqueville veut penser le problème des démocraties au niveau du régime social, tout autant qu'au niveau institutionnel, il néglige sans doute, sans y être ni aveugle, ni insensible, la force de l'inégalité économique, réelle dans l'absolu, et qui voit sans doute sa nocivité redoublée de l'envie répandue dans le corps social, maintenant qu'il n'y a plus le barrage de différences naturelles ou évidentes pour lui faire pièce. Cela ne signifie certes pas nécessairement la guerre ou la guerre civile, mais cela peut être un activateur de ces problèmes économiques et démographiques dont parlait G. Bouthoul³.

Car on sait qu'en dépit des assertions de Tocqueville, le décollage industriel suppose tout de même de bas salaires, et des bas salaires qui le restent. Or pour qu'ils le restent, il faut bien qu'il y ait une armée de réserve, donc, un chômage incompressible. Nos sociétés modernes ont besoin d'un excès démographique pour assurer un fonctionnement d'une économie dont les bénéfices reposent essentiellement sur la réduction des coûts de la masse salariale. Bref, le

¹ Sur l'inflation des inégalités économiques dans nos sociétés d'aujourd'hui, cf. par exemple, P. Rosanvallon, *La société des égaux*, Seuil, 2011, p. 11-17.

² Cf. article VI de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ; cf. sur ce point toujours P. Rosanvallon, *La société des égaux*, op. cit., p. 125-154.

³ Cf. G. Bouthoul, [1976], p. 196-197.

propre des sociétés modernes est de jongler avec un déséquilibre démographico-économique, vecteur privilégié d'activation de l'agressivité collective.

Sans donc avoir à évoquer une nature humaine, et Tocqueville effectivement n'y recourt que très peu dans son œuvre, comme principe d'explication, il aurait même plutôt tendance (à propos des différences entre les hommes) à y voir un "asile de l'ignorance", G. Bouthoul nous propose de voir les implications belligènes des problèmes économiques et sociaux que Tocqueville ne peut, de par ses idées mères, apprécier la virulence potentielle. Pour le dire autrement, une démocratie, si elle voulait donner la pleine mesure à son potentiel de débellicisation, devrait commencer par surveiller et contrôler sa démographie. Au risque de remettre en cause les conditions donc de sa prospérité ?

C: L'intérêt bien entendu. Le calcul.

Il pourrait y avoir une autre raison qui pousse les peuples démocratiques à rechercher la paix. C'est que celle-ci serait conforme à leur intérêt bien entendu. Il ne resterait alors plus qu'à savoir éclairer les hommes sur leurs intérêts véritables, mais aussi effectivement à s'assurer que ce que veulent les hommes est toujours ce qu'ils croient au moins savoir être leur intérêt. Ce qui ne va pas de soi, selon un Tocqueville parfois pessimiste sur ce chapitre. . "Si, depuis le commencement du monde, les peuples et les rois n'avaient eu en vue que leur utilité réelle, on saurait à peine ce que c'est que la guerre parmi les hommes."¹ Que cette citation exprime la conviction profonde générale de Tocqueville quant aux sources de la motivation des hommes serait une affirmation très discutable. Jamais Tocqueville n'a songé à réduire l'homme à un homo economicus rationnel par exemple, et moins encore a-t-il pu envisager qu'il était pertinent de l'envisager et encore plus souhaitable qu'il puisse se réduire à cela. Si l'intérêt est une explication, une raison, et une norme, toute l'œuvre de Tocqueville est une incitation à envisager les limites

¹ I, 1, p. 400.

d'une telle réduction de l'anthropologie à une telle source de motivation et de compréhension.

Dans l'immédiat, il reste à savoir si cette doctrine qui règne en souveraine dans la culture démocratique américaine et semble aller de pair avec la culture démocratique en général, qui n'est certes pas la véritable morale, mais son intéressant substitut, peut donc être un vecteur satisfaisant de pacifisme. Précisons tout de suite que cette expression apparaît pour la première fois, selon J.-C. Lamberti¹ le 30 novembre 1831, à propos précisément des intérêts de la nation. "Un autre point que démontre l'Amérique, [après celui que les classes moyennes peuvent gouverner un État] c'est que la vertu n'est pas comme on l'a prétendu longtemps la seule chose qui puisse maintenir les républiques, mais que les lumières facilitent plus que toute autre chose cet état social. Les Américains ne sont guère plus vertueux que d'autres ; mais ils sont infiniment plus éclairés (je parle de la masse) qu'aucun peuple que je connaisse ; je ne veux pas dire seulement qu'il s'y trouve plus d'hommes sachant lire et écrire (ce à quoi on attache plus de prix que de raison peut-être), mais la masse de ceux qui ont l'entente des affaires publiques, la connaissance des lois et des précédents, le sentiment des intérêts bien entendus de la nation et la faculté de les comprendre y est plus grande qu'en aucun lieu du monde"². Éclairer le peuple, les gouvernants, et cela en serait donc fini de la guerre; les choses sont-elles donc aussi simple ? Si Tocqueville ne dédaigne certes pas les lumières, s'il est prêt à voir dans leur manque la cause de l'individualisme qu'il décrie, il n'est pas certain d'une part que les actions humaines puissent se résoudre en un problème de manque ou d'assez de lumières, d'autre part que l'intérêt soit la seule, et doive être la seule motivation des individus, et enfin, que l'intérêt de chacun soit nécessairement pacifiquement congruent avec celui des autres, et l'intérêt commun surtout si ces autres appartiennent ou définissent une autre nation³. Nous allons développer ce problème.

Si une culture de l'égalité développe l'idée d'humanité, son évidence, sa pertinence et son exigence, si elle développe une certaine douceur des mœurs, et aussi bien les ambiguïtés de

¹ Lamberti ([1983], p. 231.

² V, 1, p. 278.

³ Voir Lamberti [1983, p. 231-232].

l'une et de l'autre, elle favorise de même une éthique de l'intérêt bien entendu. Éthique qui apparaîtra toujours aux yeux de Tocqueville comme étant "par défaut" celle d'une authentique exigence morale, quand bien même peut-on parfois devenir incapable de se représenter ses propres motivations autrement que comme l'effet de cette logique. L'utilité, pour Tocqueville, ce ne sera jamais la moralité. "Si la moralité était assez forte par elle-même, je ne croirais pas si important de la relier à l'utilité. Si les idées de ce qui est juste étaient plus puissantes, je ne parlerais pas autant de l'idée d'utilité".¹ Ce qui est une façon des plus claires de refuser de se limiter à une certaine idée de l'homme. Quelle que soit la vérité de fond de la motivation de l'individu, l'essentiel est d'accepter l'idée que l'homme est capable d'agir en éprouvant sa motivation comme dépassant et résistant à un souci de reconduction de lui-même. Attitude de Tocqueville qui explique aussi combien celui-ci peut prendre ses distances avec une doctrine économique qui serait basée uniquement sur cette logique.

S'il est vrai que cette doctrine est moins avouée et répandue en Europe qu'aux États-Unis², elle est bien ce qui se déduit naturellement, semble-t-il selon Tocqueville, de l'individualisme, du rationalisme et du matérialisme de l'homme démocratique, qui représentent comme le premier triptyque de conséquences ou d'implications morales de l'égalité. Et si les américains sont naturellement cartésiens sans avoir lu Descartes³, ils peuvent être naturellement utilitaristes sans avoir lu Jeremy Bentham ou Henry Sidgwick. Car si l'on excepte ceux qui font des idées une profession, un statut de fonctionnaire, voire un commerce, les hommes ont la plupart du temps la philosophie de leur état social. Ce n'est pas par hasard que les individus développent telle éthique ou telle vision du monde, dès lors que celles-ci restent autre chose qu'un objet de pensée prétexte à broderies ou commentaires indéfinies pour une raison qui se veut et se croit "désengagée", telles des pièces de musées patiemment exposées au regard des curieux et des esthètes en quête de dépaysement, d'émotions esthétiques ou d'un sentiment de comprendre.

¹ Inédits de Yale, cité par J.-C. Lamberti, *op. cit.*, p. 227.

² I, 2, p. 128.

³ I, 2, p. 11,

En l'occurrence, l'évidence de la tradition, de l'autorité, la possibilité des grands dévouements solidaires d'un certain état social, tout cela s'étant dissout, la raison étant la seule autorité visible acceptable (même si l'opinion publique est la plus véritable), les biens matériels étant les seuls certains apparemment (même si les besoins spirituels sont bien là aussi), la petite société que se fait chacun étant pour ce dernier sa seule motivation morale, il est cohérent d'imaginer que les hommes se pensent comme des individus qui veulent une fin satisfaisante et qui vont se servir de leur raison pour atteindre cette fin, en se défiant des passions, ou d'un lointain trop improbable. Bref, la raison devient cette raison instrumentale, cette ratio capable de calculer les meilleurs moyens pour une fin donnée et qui n'est autre que celle conforme aux mœurs du présent.

Jusqu'à quel point l'homme est capable de savoir et de suivre son intérêt bien compris, bref de suivre une raison éclairée plus que d'être l'esclave de son ignorance ou de ses passions ? Jusqu'à quel point cette logique de l'intérêt bien entendu ne resserre-t-elle pas trop l'âme de l'individu, aussi "bien compris" que soit cet intérêt ? Et dans quelle mesure, cet intérêt bien entendu doit ou devrait conduire évidemment à la recherche constante et systématique de la paix ? Voilà les trois questions qui s'entrelacent ou s'additionnent dans l'esprit de Tocqueville et qui nous éloignent immédiatement assez sensiblement d'une approche benthamienne. On sait que pour celui-ci en effet, il va de soi que l'homme est davantage ignorant que malveillant¹, il va de soi que le sens de la vie doit être l'utile, c'est-à-dire la maximisation des plaisirs, et il va de soi que la paix ne peut être que la continuation logique d'individus ayant décidé dans les rapports internationaux de ne pas se laisser "perturbés" ou "aveuglés" par la perception confuse d'un "intérêt" national qui les amènerait par exemple à vouloir coloniser plutôt que commercer, et opprimer plutôt que satisfaire à la justice².

¹ J. Bentham, *Principles of International Law*, vol. II, éd. John Bowring, Edimbourg, 1843, p. 553: "Le préjugé vulgaire, encouragé par la passion, désigne le cœur comme le siège de toutes les maladies morales qu'il déplore ; mais leur siège principal et plus fréquent est la tête : c'est par ignorance et par faiblesse, plus souvent que par égoïsme ou par malveillance, que les hommes s'écarteront du droit chemin. C'est une chance, car le pouvoir de l'information et de la raison sur l'ignorance est bien plus grand et plus assuré que celui de l'exhortation et de toutes les formes de rhétorique ne l'est sur l'égoïsme et la malveillance".

² "L'injustice, l'oppression, la fraude, le mensonge, tous les actes qui seraient des crimes, toutes les habitudes qui seraient des vices, s'ils étaient commis dans le cadre de la poursuite d'intérêts individuels, sont élevés au statut de vertus lorsqu'ils sont commis dans le but de poursuivre l'intérêt national" J. Bentham, *Ibid.*, p. 556.

Précisons que non seulement Tocqueville est indéniablement rebuté par une morale qui prétend réduire ainsi les motivations, mais qu'il est prêt à en souligner l'intérêt, la nécessité pour la société, et à montrer en quoi les américains ont besoin de comprendre leurs motivations selon cette logique, par-delà leurs motivations véritables.

L'individu démocratique ne parvient donc pas à penser, à agir, ou à tout le moins à se penser en-dehors d'une logique et d'une éthique qui serait la recherche de son intérêt, la quête d'un profit, le calcul de celui-ci, et la conformité de son agir à ce qui apparaît comme étant son intérêt. Cette représentation de ce qui serait son éthique contient trois affirmations ou suppose trois choses.

a: Les présupposés. La première est bien sûr que l'on prétend pouvoir dire ce qu'est l'homme et ce qui est donc conforme à son intérêt; ce qu'est sa fin, sa fin bonne ou sa bonne fin. Voudrait-il alors autre chose, aspirerait-il à une autre fin, qu'il faudrait parler d'un faux intérêt ou d'une perception inadéquate de celui-ci. Et derrière une logique du plaisir se cache souvent des certitudes, au moins celle d'un sujet qui se maintient et est appelé à rester par exemple le même au travers du temps. Il faudra alors que ces fins soient suffisamment "évidentes", conformes aux évidences sociales et culturelles du moment, ou suffisamment vagues "le bonheur" pour que cette doctrine qui ne se veut en aucune façon dogmatique n'apparaisse pas comme se contentant d'introduire subrepticement des fins que d'autres n'oseraient pas célébrer ou hiérarchiser ouvertement.

La seconde chose est que l'on se défiera bien sûr de tout ce qui ne relève pas ou ne semble pas relevé du calcul d'un "profit" avéré. Soit parce que cette absence ne serait qu'une façade, et ne mériterait que le titre d'hypocrisie, quelque générosité qu'elle puisse se targuer de signifier, soit parce que cela signifierait une célébration de la spontanéité qui ne peut conduire qu'à un échec, à une catastrophe, à une absence de "satisfaction", à un manque de bonheur, hors de laquelle il n'est plus rien de sérieusement pensable en l'homme. Que depuis longtemps, à côté de cette prétention à l'accomplissement, et même bien avant, perdure, insiste ou résiste

cependant une éthique qui propose une “transformation”, une grandeur, une éthique sacrificielles qui soit en rupture ouverte avec cette évidence, au nom d’une autre évidence qui s’inscrit dans un certain rapport avec la transcendance devrait à tout le moins nous inviter à nous défier de cette évidence sur laquelle la culture démocratique nous invite et incite à nous penser.

Enfin pour que la calcul, la mise en place d’une cohérence entre le choix des moyens et la fin soit possible, il faut que nous ayons affaire à une durabilité, à une identité dans le temps du sujet qui fait qu’il peut, non seulement se projeter dans le futur, mais surtout en fait renoncer à un petit positif présent, voire accepter un petit négatif présent pour obtenir et garantir une plus grande satisfaction par la suite. Le solde de satisfaction suppose ainsi un être qui peut se penser comme le même dans le temps. Et il faut bien entendre que nous aurons là affaire à un calcul, à une attitude réfléchie, volontaire, et non pas à une situation imposée par une quelconque nécessité, une quelconque Providence ou un quelconque hasard, nous invitant, rétrospectivement à reconnaître la positivité du négatif que nous n’aurions su vouloir.

A minima, si l’on est en droit d’invoquer l’intérêt bien entendu, c’est parce que sans se prononcer sur les fins que l’on se donne, sur leur valeur, on peut au moins dire s’il y a cohérence entre les moyens mis en œuvre et ces fins. Cohérence qui ne va pas de soi, aux yeux de Tocqueville, et qui fait que sans être porté personnellement vers une telle doctrine, il ne peut s’empêcher d’en reconnaître la valeur, adaptée qu’elle serait aux exigences des hommes de nos sociétés démocratiques. Sans dissenter sur la valeur donc des intérêts matériels, l’homme démocratique sait-il au moins s’occuper des moyens les plus à même de les satisfaire ? La grande et constante réponse de Tocqueville est non. L’individualisme ce sera exactement cela: l’attitude sans lumières de celui qui ne se fait qu’une idée trop “grossière”¹ des conditions de satisfaction de ses intérêts, et qui à vouloir se détourner trop rapidement de la vie publique, ou s’occuper trop uniquement de leurs intérêts matériels immédiats se révéleraient bientôt incapables de les satisfaire².

¹ I, 2, p. 147.

² Cf. I, 2, p. 154.

b: Quoi qu'il en soit, tout occupé de son intérêt particulier, de sa petite société, de la recherche d'une amélioration de son sort, n'ayant ni le goût ni le temps de s'intéresser à la vie publique, et à plus forte raison donc aux problèmes internationaux, comment l'homme démocratique pourrait-il vouloir la guerre comme fin, comme en elle-même satisfaisante. La guerre, c'est une évidence, et c'est une évidence que Tocqueville partage là avec son époque, ne peut plus être en elle-même et pour elle-même satisfaisante. Pourrait-elle, alors, apparaître, dans le cadre intellectuel et morale de l'homme démocratique, quelque chose de profitable, un moyen raisonnable et adéquat pour le bonheur auquel il aspire avec évidence ? La guerre pourrait-elle s'inscrire dans un calcul, comme ce par quoi, les libertés ou le bien-être seraient assurés, développés, renforcés ? Si chacun pensait sérieusement à son intérêt, qui pourrait ne pas se rendre compte que la guerre ne saurait jamais être le moyen adéquat d'une paix durable et véritable et satisfaisante ? La guerre ne saurait, en effet, qu'être le résultat d'un mauvais calcul d'un peuple quant à son intérêt, ou d'un égarement quant à la perception de celui-ci. Avec le progrès de la raison, avec le développement d'une logique de l'intérêt bien entendu, il devrait être possible de reléguer au magasin des curiosités monstrueuses de l'histoire, le recours à la guerre qui n'aurait jamais été sérieusement profitable à personne.

Et une certaine formule de Tocqueville semble bien, il est vrai aller dans ce sens. "Si, depuis le commencement du monde, les peuples et les rois n'avaient eu en vue que leur utilité réelle, on saurait à peine ce que c'est que la guerre parmi les hommes"¹. Formule donc typique des Lumières que n'aurait pas démenti un Kant, un B. Constant, un Rousseau, un J. Bentham, mais qui suppose au fond une métaphysique à laquelle Tocqueville est loin d'adhérer. Certaines remarques de ses *Carnets de voyages*, sans évoquer de jugement moral sur le principe même montrent combien la rencontre heureuse des différents intérêts, particuliers à particuliers, particuliers à généraux, ne va pas de soi. "Le principe des républiques anciennes était le sacrifice de l'intérêt particulier au bien général. Dans ce sens, on peut dire qu'elles étaient vertueuses. Le

¹ I, 1, p. 400.

principe de celle-ci paraît être de faire rentrer l'intérêt particulier dans l'intérêt général. Une sorte d'égoïsme raffiné et intelligent semble le pivot sur lequel roule la machine. Ces gens-ci ne s'embarrassent pas à rechercher si la vertu publique est bonne, mais ils prétendent prouver qu'elle est utile. Si ce dernier point est vrai comme je le pense, en partie, cette société peut passer pour éclairée, mais non vertueuse. Mais jusqu'à quel degré les deux principes du bien individuel et du bien général peuvent-ils en effet se confondre ? Jusqu'à quel point une conscience qu'on pourrait appeler de réflexion et de calcul pourra-t-elle maîtriser les passions politiques qui ne sont pas encore nées, mais qui ne manqueront pas de naître ?¹. L'intérêt pourrait donc être le dénominateur commun, qui permet aux différentes races d'origine européenne de coexister, sans se confondre véritablement. Il reste à savoir si moralement, et psychologiquement, on a le tout ou le possible de l'homme avec une telle logique comportementale, et si, concrètement, il y aurait par exemple, un intérêt commun entre les colons et les indiens ? Quelqu'un, se réclamant de l'intérêt bien entendu a-t-il pu répondre sincèrement et par l'affirmative à une telle question ?

Cette métaphysique, ou cette vision du monde est celle qui laisse entendre que les intérêts des nations modernes sont continûment, profondément, visiblement congruents, que ceux-ci ne peuvent se satisfaire que par la paix, et que les peuples comme les gouvernements devraient toujours se régler, et en fait se règlent toujours sur ce qui est leur "intérêt". Nous avons plutôt là affaire à une volonté de la part de Tocqueville de s'insérer dans la rhétorique et la logique, la psychologie de la culture américaine, bien davantage qu'à l'expression de sa conviction profonde. Il est trop sensible à l'Histoire, à ce que celle-ci charrie comme passions, à la nécessité parfois étrange du négatif, à l'incertitude de la valeur iréniste du commerce pour penser cette phrase comme pouvant être sa devise. Faute de quoi, il vaudrait mieux lire d'autres auteurs.

Nous aurons, bien sûr, l'occasion de revenir, dans une autre partie, sur cette question de l'intérêt bien entendu et du commerce qui en est, en fait, la forme ou la concrétisation emblématique dans les sociétés modernes, mais il est sans doute souhaitable de faire ici, d'un

¹ 29 mai 1831, V, 1, p. 234-235.

point de vue théorique, deux remarques .

La première porte sur la difficulté générale de la possibilité d'un calcul pertinent en ce qui concerne les relations internationales. Nous pouvons même partir du postulat double selon lequel d'une part la guerre ne saurait donc être une fin en soi, une culture à part entière, l'éthos indépassable qui sanctifie une existence et légitime la position sociale de celui qui y adhère ou l'assume, et d'autre part, que le bonheur est naturellement la fin de l'existence, ce qui justifie une attitude qui privilégie au premier chef la sécurité, autrement dit la survie, condition et moyens nécessaires de l'accès au bonheur tel qu'on l'entend d'ordinaire.

Tocqueville, lorsqu'il "objective" cette morale de l'intérêt bien entendu, fonctionne effectivement et la rattache effectivement à ces deux postulats. La guerre, pour une démocratie, n'est pas conforme à la douceur des mœurs de celle-ci, au souci qu'à chacun de ne s'occuper que de ses affaires immédiates, de ce qui peut assurer son bien-être. L'esprit de commerce se substitue à l'esprit de guerre. Et la vie est bien devenue une valeur respectable, le bonheur une valeur avouable, au point même qu'il est difficile d'imaginer que l'on puisse ne pas vouloir être heureux. Et pour être heureux, il faut déjà vivre. Et le meilleur moyen de vivre, c'est de se trouver dans un environnement pacifié. Nous sommes dans les évidences de notre modernité. Comment cela peut-il se traduire dans l'ordre des relations internationales ?

Que nous ayons alors affaire, en la matière, à un jeu éminemment complexe, où personne d'un pays, ne connaît véritablement les cartes ou les intentions de l'autre, cela est certes tout aussi évident. Aussi bien, d'ailleurs, que la dangerosité que représente pour la paix en général, cette opacité des forces dissimulées derrière les frontières de chacun. Au point que l'on pourrait "imaginer" de mettre en place la création d'une agence internationale, (telle l'A.I.E.A), qui ne misant en rien sur le pacifisme des uns ou des autres, aurait à charge, en donnant de l'information, en créant un peu de transparence, de permettre au moins d'obvier à la bellicosité qui se mourait seulement de la crainte née elle-même de l'ignorance. Pour chaque État, même s'il y a beaucoup à gagner dans la paix, même si l'on est prêt à prendre des risques pour cela, il faut

envisager que les autres seront un peu moins prêts à prendre les mêmes risques, incertains de notre attitude et volonté réelles. Le fameux dilemme du prisonnier fonctionne parfaitement. Il y aurait une solution optimale à condition que les acteurs prennent la même décision, mais aucun n'est certain de la décision de l'autre, et préfère envisager une solution moins satisfaisante, afin ne pas devenir la victime ou la dupe des autres. Quoiqu'il en soit, nous sommes loin, à l'époque de Tocqueville, de pouvoir pour chaque acteur de la scène internationale, s'assurer des décisions véritables des autres. Nous assistons parfois certes à des manœuvres militaires ostensibles, mais qui se donnent davantage pour tâche d'impressionner ou de parader que de permettre de part et d'autre une évaluation objective et sereine des forces en présence, évaluation qui éviterait ainsi donc, une escalade des armements née uniquement d'une économie de la prudence, ou le sentiment de la nécessité possible d'une guerre préventive à laquelle il faudrait se résoudre.

S'il faudra bien sûr parler du commerce qui sert sans doute de façon visible la prospérité des uns et des autres, et qui semble être la "logique" nouvelle des relations internationales, il faudra aussi se demander à ce propos qu'est-ce qui pousse à considérer, somme toute, que l'on préfère commercer pour satisfaire ses intérêts plus tôt que de guerroyer ou piller. Y a-t-il là véritablement un calcul au solde positif évident pour toutes les parties, signifiant que les hommes sont devenus, deviennent avec l'apparition et le développement de celui-ci indubitablement plus raisonnables, plus rationnels dans la détermination des moyens à même d'atteindre des fins qui restent les mêmes, ou bien doit-on expliquer le succès de celui-ci par le fait que l'autre "moyen", la guerre, le pillage, ne sont plus satisfaisants en termes de valeurs avant tout, et qu'ils ne sont rejetés non pas pour leur inefficacité, leur inadéquation, leur irrationalité, mais seulement parce que les hommes n'ont plus "envie" de faire la guerre, ne se reconnaissent plus par l'usage des armes et le sacrifice héroïque ?

Et si le commerce, a désormais culturellement le champ libre, pour se légitimer moralement et rationnellement, cela ne signifie pas non plus qu'il serait, selon certaines de ses évolutions, selon l'établissement de certaines de ses modalités, selon la dynamique ou les

déséquilibres qu'il atteste, totalement assuré de ne pas faire apparaître à un moment donné ou à un autre, un solde trop négatif, pour l'une ou l'autre des parties qui sont "rentrées" dans ce type d'échange. La *catallaxie*, pour reprendre le terme si chère à F. von Hayek (1899-1992), est une solution qui semble raisonnable, un ordre spontané satisfaisant pour que chacun puisse satisfaire de façon la moins coûteuse ses intérêts par un échange pacifique donc. Encore faut-il que personne n'ait le sentiment à un moment donné ou à un autre que les dés étaient quelque peu pipés, ou tout bonnement que le risque que représente la rupture de ce jeu pacifique peut être plus rentable à terme, à un certain terme qu'identifie très précisément ceux qui commercent, que le respect donc des règles établies.

Quand bien même, ainsi adhérerait-on à l'idée que depuis toujours les hommes poursuivent les mêmes fins, et qu'avec le commerce, ils ont su trouver la force la plus simple, la plus satisfaisante de part et d'autre d'obtenir ce qu'ils veulent, ce que ne se lasse jamais de laisser entendre un B. Constant par exemple,¹ rien ne dit qu'un conflit ne puisse pas être, du moins ponctuellement, le moyen le plus satisfaisant de satisfaire un intérêt. Sauf à imaginer des intérêts finis, une fois pour toutes, qui permettrait d'établir un calcul net du solde respectif de chaque moyen employé: guerre ou échange pacifique.

Or, il faut noter que les sociétés démocratiques dont Tocqueville veut nous parler n'ont rien à voir avec des sociétés qui se veulent figées dans une culture de la sobriété, de la frugalité, de l'abstinence ou de quelques besoins clairement établis en leur légitimité. La matérialisme de ces sociétés est un matérialisme qui crée des besoins, des attentes, et aussi bien donc, de l'envie et de la frustration, chacun pouvant se croire appelé à jouir de ce dont jouit tout autre. Nous sommes entrés dans la grande dynamique de la quête constante du bien-être, de toujours plus de bien-être, ainsi donc des jouissance matérielles².

Si donc l'on excepte la donnée culturelle que les hommes des sociétés modernes

¹ B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. (1819). Hachette pluriel, L.G.F. 1980: "Chez les anciens, une guerre heureuse ajoutait en esclaves, en tributs, en terres partagées, à la richesse publique et particulière. Chez les modernes, une guerre heureuse coûte infailliblement plus qu'elle ne vaut."

² Cf. I, 2, p. 29, 33, 135, 151 etc.

n'ont plus envie de se battre et ne voient plus en quoi la guerre pourrait être une “valeur”, il n'est pas absolument certain que la guerre ne soit jamais la meilleure façon, pour autant que la chose soit véritablement évaluable, de satisfaire un intérêt, ou de se mettre à l'abri des appétits des autres.

Que la guerre soit certes coûteuse dans l'immédiat, aussi bien en termes de libertés, de démographie et bien sûr financièrement, cela est évident. Mais il se pourrait qu'elle rapporte aussi à terme, suffisamment, dans les mêmes secteurs pour compenser ce coût, ou qu'elle sécurise pour longtemps, un état considéré, soit en terme de puissances, de prospérité ou de liberté, somme toute, satisfaisant, rendant ainsi le risque couru “raisonnable”, ou qu'elle satisfassent encore plus directement les intérêts de certains qui influent sur la décision de guerre, sans en supporter les coûts. La guerre peut ainsi apparaître comme rentable, profitable, voire nécessaire, soit d'un point de vue de la cohésion nationale, soit d'un point de vue moral (rappelant chacun à des valeurs plus hautes que les jouissances matérielles immédiates), soit d'un point de vue économique, dans un monde où la richesse et la puissance deviennent choses relatives, et cela sans donc que l'on puisse parler de bellicisme ou d'impérialisme d'une politique étrangère.

Bref, il se pourrait qu'une guerre puisse n'apparaître comme n'étant pas déraisonnable, comme n'étant pas, et à juste titre, un mauvais calcul. La guerre, telle quelle, n'est pas nécessairement continûment contradictoire avec une logique de l'intérêt bien entendu, que l'on entende celui du profit matériel, que l'on entende celui des libertés, même si l'on sait fort bien que la guerre renforce le pouvoir du gouvernement, accroît la centralisation administrative et aussi bien gouvernementale¹, facilite une stratégie qui consiste à foncer vers la capitale, en comptant sur la démotivation des individus², met en péril l'existence des libertés en mettant en cause la survie même de l'État, quoiqu'elle sache aussi dramatiser de façon positive le sentiment d'appartenance de chacun. “Le plus important de tous les actes qui peuvent signaler la vie d'un peuple, C'est la guerre. Dans la guerre, un peuple agit comme un seul individu vis-à-vis des

¹ I, 1, p. 87.

² I, 2, p. 290-291.

peuples étrangers: il lutte pour son existence même. Tant qu'il n'est question que de maintenir la paix dans l'intérieur d'un pays et de favoriser sa prospérité, l'habileté dans le gouvernement, la raison dans les gouvernés, et un certain attachement naturel que les hommes ont presque toujours pour leur patrie, peuvent aisément suffire; mais pour qu'une nation se trouve en état de faire une grande guerre, les citoyens doivent s'imposer des sacrifices nombreux et pénibles. Croire qu'un grand nombre d'hommes seront capables de se soumettre d'eux-mêmes à de pareilles exigences sociales, c'est bien mal connaître l'humanité"¹.

Oui, tout porte à redouter dans une culture de libertés, les guerres "...Tous les peuples qui ont eu à faire de grandes guerres ont été amenés, presque malgré eux, à accroître les forces du gouvernement. Ceux qui n'ont pas pu y réussir ont été conquis. Une longue guerre place presque toujours les nations dans cette triste alternative, que leur défaite les livre à la destruction, et leur triomphe au despotisme."². Une culture des libertés donne à un peuple, en principe, à la fois une motivation forte dans sa défense, et un refus ferme à l'endroit des politiques extérieures belliqueuses et aventureuses.³

b: La guerre ne peut-elle jamais représenter un intérêt ? Un État est-il capable d'apprécier véritablement son intérêt, alors même que l'espace des relations internationales serait "transparent" quant aux volontés des uns et des autres. Le problème est que l'on peut supposer que l'État démocratique reconduise au niveau des relations internationales le schème culturel de l'homme démocratique lui-même ; à savoir son individualisme, qui n'est rien d'autre rappelons-le qu'un désintérêt sans lumières pour la vie publique au nom du culte de la petite société qu'il s'est donné, et que nous appellerions aujourd'hui sa vie privée. Bref, ne sachant pas voir combien la préservation de celle-ci réclame qu'il s'investisse dans la vie publique, cultivant un égoïsme du court terme, cet individualisme est tout bonnement un aveuglement aux médiations nécessaires à

¹ I, 1, p. 172.

² I, 2, p. 172.

³ Déjà cité; "Les institutions féodales dérobaient la patrie aux regards; elles en rendaient l'amour moins nécessaire. Elles faisaient oublier la nation en passionnant pour un homme. Aussi ne voit-on pas que l'honneur féodal ait jamais fait une loi étroite de rester fidèle à son pays. Ce n'est pas que l'amour de la patrie n'existât point dans le cœur de nos pères; mais il n'y formait qu'une sorte d'instinct faible et obscur, qui est devenu plus clair et plus fort, à mesure qu'on a détruit les classes et centralisé le pouvoir." I, 2, p. 242.

la préservation des conditions de satisfaction de ses propres valeurs, qu'il s'agisse de sa tranquillité, de sa prospérité, et même bien sûr, ou surtout, de ses libertés.

Si l'on n'a pas à craindre, en principe, dans une société démocratique en son assiette, un souci missionnaire belliqueux ou potentiellement belliqueux à l'endroit des autres sociétés, visant par exemple à les "libérer", les sociétés démocratiques étant trop raisonnables pour cela, et alors même que cette abstention ne s'explique guère par le souci du respect de la souveraineté des peuples ou des États, on peut craindre un trop grand désintérêt à l'endroit de la vie de l'espace des relations internationales qui pourrait se révéler des plus fâcheux à terme. L'Etat démocratique devrait comprendre qu'il a "intérêt" à s'investir davantage dans les relations internationales, de même que l'homme démocratique aurait intérêt à s'investir davantage dans la vie publique. Sauf que si un individu peut trouver sens dans cette participation à la vie publique, ce que l'on appelle le patriotisme, l'esprit civique, l'État lui, ne peut y trouver que des occasions de compromettre son existence, sa souveraineté ou les libertés de ses concitoyens, par malchance ou de par l'intérêt des gouvernants. L'Etat démocratique régi par trop par l'immédiat, le court terme, ne saura pas s'investir comme il le devrait, et lorsqu'il le fera, ce ne sera pas nécessairement au nom des intérêts ou des libertés des citoyens, sauf à savoir panacher isolationnisme politique et impérialisme économique.

Si les relations internationales sont un jeu d'une complexité remarquable, l'état démocratique joue trop dans le court terme, pour autant qu'il veuille déjà y jouer, pour espérer être un joueur sachant se faire respecter. Soumis à l'opinion publique, aux échéances électorales, éventuellement, dans une configuration libérale, il n'aura en rien cette constance que représente la politique étrangère des sociétés aristocratiques. Nous allons revenir sur cette faiblesse grave de la politique étrangère des démocraties que Tocqueville veut croire consubstantielle à celles-ci¹. Mais on peut déjà souligner la gravité de l'accusation. Car si l'on peut comparer les relations internationales à un jeu, si elles peuvent se faire comprendre au travers d'une modélisation de

¹ I, 1, p. 238-239, XII, *Souvenirs*, p. 246.

ceux-ci, il faut comprendre combien la moindre erreur de calcul, fût-ce en termes de probabilités peut-être fatale et irrécupérable. Pour miser sur une coopération franche et digne de ce nom avec une autre “puissance”, pour mettre en place une authentique véritable de confiance, il faudrait donc avoir atteint un seuil de sécurité difficile à concevoir; soit en assurant ses arrières (mais nous sommes alors dans la prudence et non pas dans la confiance), soit en privilégiant certaines relations personnelles toujours susceptibles d’être compromises par le turnover du personnel politique ou diplomatique, soit en misant sur une structure culturelle identique, mais qui n’empêchera jamais que chaque nation ait ces propres problèmes, ces propres intérêts, fût-ce “immédiats” ou ponctuels, dont l’*autre* pourrait être un élément, à son détriment, de résolution.

Si l’individualisme de l’homme démocratique le détourne de vouloir la guerre, ce n’est pas véritablement par la perception exacte que cette guerre ne pourrait que lui être nuisible à terme, ou serait contraire à l’esprit de justice, au respect de la souveraineté des peuples. Non, c’est seulement qu’il a le sentiment que dans l’immédiat, cette guerre ne peut que contrarier ces intérêts et ses projets. Elle n’est que la forme la plus “violente” en quelque sorte d’une participation forcée à la vie publique. De même si l’individualisme des nations démocratiques peut les détourner de vouloir la guerre, ce ne sera pas nécessairement par la prescience de l’établissement d’un nouvel ordre international fondé sur d’autres valeurs que celles de la défiance, de la guerre toujours “possible” ou “probable”, mais parce qu’elles ne voient pas l’intérêt de s’occuper de ces considérations.

Or, en fait, on peut supposer ici, que l’intérêt de s’investir dans les relations internationales soit plus évident pour une instance, l’État qui n’a pas une sphère privée à cultiver. Soit, mais cette absence de sphère privée ne signifie pas que l’État démocratique aura nécessairement les Lumières adéquates pour prendre la mesure des décisions à prendre à assurer la paix. Car l’État démocratique a aussi ses intérêts propres qui sont de préserver la paix sociale en son sein (à l’intérieur de ses frontières) et de préserver son existence ou son pouvoir. Dira-t-on que ce sont là les exigences de tout pouvoir ? Tocqueville rétorquerait que ces objectifs peuvent

compromettre la pertinence d'une politique étrangère, bien davantage que la quête de nouveaux territoires ou de prestige des princes de l'ancienne société, pour autant que les nouveaux "princes" soient exempts d'ailleurs de ces ambitions-là.

Bref, si l'individualisme de l'homme démocratique la porte à ne pas vouloir la guerre, l'individualisme du gouvernement démocratique, pour autant qu'il puisse obvier à la pression de l'opinion publique, peut croire devoir faire la guerre, sans toujours être capable d'en apprécier les conséquences sur la longue durée.

L'individualisme, cet égoïsme sans lumières, est bien ce qui fabrique de mauvais calculs. Parce qu'ils ne voient sans doute pas suffisamment loin, donc, mais aussi, il faut l'ajouter, parce que cet individualisme va chercher une partie de ses prémisses dans l'opinion publique qui ne pense pas nécessairement mieux que lui. L'absence de lumières de l'individualisme est donc double; d'une part son calcul ne se projette pas suffisamment loin au point d'apprécier les médiations nécessaires à la préservations de ces intérêts, aussi matériels soient-ils, d'autre part ses calculs personnels se modulent aisément sur cette pensée unique que lui impose l'opinion publique, la seule autorité intellectuelle que puisse reconnaître la culture démocratique, le pouvoir plus important même que celui d'un roi ou d'un Président¹ parce que cette autorité précisément ne se fait pas reconnaître, ne s'éprouve pas comme telle, mais se vit seulement comme un ensemble d'évidences indiscutables.

L'intellectualité démocratique au fond, est trop aisément empêtrée dans un calcul à court terme, dans les évidences de l'opinion publique, pour avoir les moyens de vérifier la thèse qu'à long terme, les intérêts de chaque nation seraient suffisamment congruents avec ceux de tous les autres, pour que la paix devienne inévitable. Pour autant, bien sûr, que cette thèse soit exacte et ne repose pas seulement subrepticement sur un terreau moral qui ne supporte plus la perspective de la guerre.

¹ I, 1, p. 126,

c: La réalité et la valeur de la logique de l'intérêt bien entendu.

Pour son compte, Tocqueville pourra reconnaître des mérites certains à cette culture de l'intérêt bien entendu¹, il pourra aussi essayer d'imaginer des contre-feux à certains des ses éventuelles dérives ou sous-entendus, en arguant précisément d'intérêts immatériels de l'homme², en évoquant des besoins spirituels liés à sa nature qu'il ne saurait avoir inventés³, en soulignant tout simplement que la vie ne saurait être la fin ultime de l'homme, et que l'homme doit savoir aussi mourir pour savoir vivre⁴, qu'il doit savoir penser à l'esprit pour mieux pouvoir satisfaire le corps⁵; il n'empêche. Pour lui, l'homme ne saurait s'accomplir dans cette logique dans laquelle les américains veulent se reconnaître au point même de craindre de devoir s'avouer des comportements désintéressés, au point même de vouloir promouvoir la religion et de vouloir l'accepter à l'intérieur de cette rhétorique de l'intérêt bien entendu hors de laquelle il semble ne devoir y avoir qu'une absurdité des plus condamnables.

Bref, Tocqueville se refuse à penser que l'âme religieuse ne s'explique que par un intérêt bien entendu, et il reste étonné de la volonté des américains de craindre de rendre compte de leurs croyances autrement, découvrant combien la perception et la représentation de nos motivations semblent être ainsi d'abord chose culturelle, et relativement indépendantes de la nature véritable, "profonde" ou métaphysique de celles-ci, pour autant qu'une telle chose existe pour de bon. "Les Américains, [...] se plaisent à expliquer, à l'aide de l'intérêt bien entendu, presque tous les actes de leur vie; ils montrent complaisamment comment l'amour éclairé d'eux-mêmes les porte sans cesse à s'aider entre eux et les dispose à sacrifier volontiers au bien de l'État une partie de leur temps et de leurs richesses. Je pense qu'en ceci il leur arrive souvent de ne point se rendre justice; car on voit parfois aux États-Unis, comme ailleurs, les citoyens s'abandonner aux élans désintéressés et irréfléchis qui sont naturels à l'homme; mais les

¹ I, 2, p. 129.

² Les opinions, les sentiments, *cf.* I, 1, p. 389.

³ I, 2, p. 140.

⁴ I, 2, p. 131.

⁵ I, 2, p. 154.

Américains n'avouent guère qu'ils cèdent à des mouvements de cette espèce; ils aiment mieux faire honneur à leur philosophie qu'à eux-mêmes¹». Et toute l'œuvre d'un Jon Elster ou celle d'un A. Sen est là pour montrer combien cette logique de l'intérêt bien entendu, comme principe d'explication, peut être source d'une sclérose intellectuelle avec d'être un appauvrissement moral délétère dès lors que l'on en fait la norme et l'explication de tout. Pour reprendre la thématique d'A. Sen réduire l'individu en droit sinon en fait à un idiot rationnel est tout aussi catastrophique que de l'appréhender au sein d'une affiliation unique et involontaire². Dans les deux cas, on appauvrit l'image de l'homme que l'on croit saisir, ce que se gardait bien de faire A. Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux*³, et l'on génère qui plus est des normes de comportement qui peuvent appauvrir cet homme ou être génératrices de violence.

Qui plus est, dans l'optique de Tocqueville, il n'est pas sûr que les nations démocratiques puissent et doivent toujours se penser selon cette morale, aussi efficace, nécessaire qu'elle puisse être par ailleurs, aussi bien pour assurer des mœurs honnêtes aux individus, qu'amener à voir l'intérêt de la paix, tant pour la prospérité que pour la préservation des libertés. Qu'avons-nous donc, en fait, en-dehors de cette logique, et qui serait susceptible de respect, voire nécessaire ?

On pourrait donc parler de la crainte, qui ont le sait, pourrait ainsi, comme nous l'avons évoquer, susciter une bellicosité à des fins préventives. Et l'on sait les sociétés démocratiques fort éprises de sécurité dans tous les domaines, et donc bien sûr de paix.

On pourrait parler d'un esprit révolutionnaire, mais l'on sait que celui-ci n'a rien à voir chez Tocqueville, avec la culture d'une démocratie dans une assiette, quoique les événements de 1848 finissent par l'en faire douter.

On devrait aussi parler d'une culture de l'esprit national qui pourrait éventuellement se frayer un chemin vers des politiques agressives, surtout si d'aucuns y ont aussi

¹ I, 2, p. 128, cf. aussi I, 2, p. 131-132.

² A. Sen, [2007], p. 46-52

³ A. Smith Adam, *Théorie des sentiments moraux*, PUF Quadrige, 2011.

intérêt et savent leur donner la résonance qu'il convient. Car il serait absurde d'imaginer que la culture de la liberté soit une culture de la désaffiliation comme d'aucuns aimeraient à le faire croire. Tout au contraire "Irait-on jusqu'à prétendre que parce que deux peuples ont des institutions politiques analogues, ils doivent nécessairement vivre en paix l'un avec l'autre ? Que tous les motifs d'ambition, de rivalité, de jalousie, tous les souvenirs fâcheux sont abolis ? Les institutions libres rendent même ces sentiments plus vifs."¹ Ce n'est même que dans une culture individualiste que l'homme démocratique se détourne de l'esprit civique. Il est "ce colon indifférent à la destinée du lieu qu'il habite".²

Mais s'il ne s'agit pas de ranimer les enthousiasmes révolutionnaires, s'il s'agit de se méfier des passions exacerbées par des idées fausses, s'il convient de prendre la mesure de la dynamique positive engendrée par ce rationalisme pragmatique, il s'agit tout de même, pour Tocqueville, de rappeler que la logique même des valeurs démocratiques réclament autre chose que cette morale, et que l'on ne saurait non seulement accepter moralement que l'on raye de la fiche signalétique de l'homme ces vertus qui se donnent comme au-delà d'un intérêt bien entendu, mais surtout qu'il serait erroné de croire qu'une société démocratique qui ne fonctionnerait que selon cette logique n'engendrerait pas une inertie qui se retournerait contre ses propres intérêts et ses propres valeurs matérialistes.³

Si donc la logique de l'intérêt bien entendu sert, somme toute, à donner des mœurs honnêtes, à faire des citoyens réglés, maîtres d'eux-mêmes, à rapprocher de la vertu par les habitudes⁴, si elle peut insensiblement amener l'individu à servir l'intérêt général par instinct à force de la servir par calcul⁵, si elle est de toute évidence la morale des temps modernes et la mieux appropriés aux sociétés démocratiques⁶, elle ne laisse pas d'inquiéter moralement tout de même quelque peu Tocqueville et de lui laisser sans doute un goût amer. Et cela quand bien même cet

¹ III, 3, p. 249.

² I, 1, p. 93.

³ I, 2, p. 51, 154.

⁴ I, 2, p. 129.

⁵ I, 2, p. 112.

⁶ I, 2, p. 128-129.

intérêt bien entendu serait-il capable d'amener l'individu vertueux, ayant intégré la certitude raisonnable d'une existence post-mortem que lui propose la religion, à accepter avec confiance la perspective de la mort¹. L'intérêt bien entendu n'est donc certes ainsi plus incompatible avec une certaine morale religieuse. En laissant entendre que le solde peut se jouer ou les dividendes se "toucher" dans une autre vie, on peut bien retrouver dans cette rhétorique et cette psychologie l'essentiel des comportements sacrificiels d'autres époques et d'autres sociétés, mais ceux-ci n'ont plus sans doute la même valeur et ils ne sauraient donner la même tonalité ou pureté à une existence humaine, quel que soit l'impact pratique positif qu'ils peuvent se donner le droit de revendiquer pour leur propre compte.

Toute la morale de la grandeur de l'homme si chère à Tocqueville repose sur cette nécessité et cette possibilité de maintenir, dans une culture de l'intérêt bien entendu, une éthique du dévouement et du désintéressement, bref de "l'inutile", ne serait-ce, ensuite, et ensuite seulement, que par ces retombées positives pour les valeurs matérielles des sociétés démocratiques. Ce qui est à craindre, ce n'est pas seulement une inertie de la société, mais véritablement un rétrécissement général de l'âme humaine, de sa *vie*, qui passerait ainsi sans doute, selon lui, à côté d'une expérience décisive pour ce qui est de son accomplissement².

Devons-nous nous féliciter d'une telle morale de l'intérêt bien entendu, incapable au fond de penser pleinement l'idée de fin en soi, parce qu'elle sait intégrer l'idée d'une récompense après la mort dans son calcul du profitable ? Sommes-nous sûrs, en abandonnant ici les inquiétudes morales de Tocqueville, qu'une logique de l'intérêt bien entendu, comme vérité des temps modernes, étendue au rapport à une existence post-mortem, si elle nous délivre de l'asphyxie de ses conséquences matérialistes liberticides, ne nous propulse pas, telle de charybde en Scylla, vers des conséquences tout aussi fâcheuses, rendant alors encore plus possibles que nous pouvions le souhaiter un certain esprit de croisade, surtout si elle rencontre les passions

¹ I, 2, p. 130.

² Pour une apologie générale et humaniste de "l'inutile," y compris en science, c'est-à-dire d'activités qui sont des fins en elles-mêmes, on lira avec plaisir le petit texte de Nuccio Ordine, *l'utilité de l'inutile*, suivi d'un article d'Abraham Flexner, *De l'utilité du savoir inutile*, Paris, Les belles lettres, 2013. Aristote est encore d'actualité.

fondamentalistes de certaines et les intérêts des autres ? Ce n'est jamais sans doute sans danger pour la paix, que la religion s'immisce dans la logique des rapports de puissance. Dès que la vie n'est plus la valeur suprême, le lieu absolu de l'accomplissement ou de la satisfaction, nous entrons dans le monde dangereux des exaltations devant lesquelles non seulement une pensée laïque et matérialiste, mais aussi une pensée soucieuse de libertés, ou encore une pensée pieuse et tolérante peuvent éprouver de légitimes inquiétudes.

Quand bien même la paix serait l'intérêt général de tous, nous avons affaire avec les relations internationales à un jeu dynamique où il ne s'agit pas seulement d'avoir la paix aujourd'hui, mais aussi de pouvoir l'avoir demain, et où personne ne peut prétendre connaître absolument les cartes des autres joueurs ou leurs intentions. Pour ce qui concerne, par exemple, les partenaires, il faut dire que leurs intentions ne sont jamais aussi simples que celles d'un partenaire au Bridge (les gains étant là exactement les mêmes pour lui comme pour vous), et qu'ils peuvent même changer de camp durant la partie. En outre on doit même imaginer que d'autres joueurs entrent dans la partie en cours de route.

La paix d'aujourd'hui peut être sacrifiée à une paix de demain plus durable et plus confortable pour une des parties en présence. Nous sommes dans un jeu, où quand bien même la paix serait un enjeu, il s'agit tout de même de gagner sur les autres pour avoir non seulement la paix, mais une paix avantageuse, ne serait-ce que pour la préserver encore davantage des aléas de l'évolution d'une situation internationale qui n'est jamais fixée pour l'éternité, surtout en un temps où les progrès économiques et technologiques, le jeu des alliances modifient rapidement la donne initiale.

Et il faudrait véritablement une menace urgente sur l'ensemble des peuples et États (à défaut de l'empire) ou un bouleversement des mœurs rendant insupportable la guerre d'aujourd'hui, pour que le jeu se termine au moins pour un temps, au profit d'une coopération globale et réciproque, tels les hommes devant s'allier devant une menace absolue, immédiate, ou

face à des échéances inéluctables. *In fine*, croire que l'intérêt soit la seule raison qui guide les nations serait une erreur de fait impardonnable. Qu'il faille uniquement le déplorer, c'est la question que l'œuvre de Tocqueville pose, comme peuvent la poser d'autres en invoquant une nécessité métaphysique à l'œuvre dans l'Histoire qui ferait échapper les peuples à ce qu'ils croient devoir vouloir un peu trop vite ; c'est aussi donc la question qui reproduit celle que Tocqueville se pose à propos de l'individu en soulignant l'enfermement moral que risque d'engendrer la psychologie qu'elle suppose.

De fait toute l'œuvre de Tocqueville, si on la parcourt en son ensemble, est ainsi là non seulement pour remettre en cause "l'évidence" morale et psychologique de l'utilitarisme", après certes en avoir souligner les bienfaits, voire la nécessité, mais pour montrer combien les sociétés démocratiques elles-mêmes peuvent être confrontées en leur sein à la diversité des intérêts des uns et des autres à courte échéance (le peuple et le gouvernement, les différents classes, les consommateurs et les producteurs), combien l'intérêt est difficile à établir et à mettre en œuvre en matière de politique étrangère comme critère d'appréciation (quand bien même voudrait-on la paix, comme satisfaction et situation profitable évidentes), combien le lieu d'interaction pacifique que serait le commerce peut aussi être problématique au regard de la paix, quand bien même serait-il l'emblème de relations conformes à l'intérêt de chacun et par voie de conséquence de tous.

Il n'y a pas de paix sans acceptation de règles, données ou révélées, établies spontanément ou fruit d'un contrat explicite. Comment, à l'heure de la raison qui veut tout évaluer par elle-même, n'en viendrait-on parfois à se demander si la violence ne serait pas un risque valable, une option profitable ? Il faudrait pour cela que non seulement la paix soit devenue une évidence, un paradigme de l'utile, ce qui est le cas, on peut l'admettre, mais que la guerre soit devenue insupportable de fait, moralement, que ce soit par lassitude suite à l'expérience des guerres passées, inquiétude quant à des révolutions possibles qu'elles pourraient amener, ou de par la douceur ou mollesse des âmes.

Or ce n'est pas l'individu qui décide de la guerre, et sûrement pas l'individu qui va la faire. Bref, le manque de lumières ou l'intérêt peuvent conduire à la guerre, quand il ne s'agit pas des passions que peuvent engendrer la culture démocratique elle-même.

Nous avons là , à travers l'analyse de Tocqueville, davantage affaire, semble-t-il, à l'évocation d'une ligne de crête, qui n'est même pas à un idéal-type, qu'à une constante lourde et assurée de son progrès.

Rien n'affirme donc qu'une guerre soit nécessairement toujours contraire à la raison instrumentale des nations démocratiques, pour autant que l'on imagine que les hommes et les peuples suivent d'abord la raison. Ce dont Tocqueville, n'est guère convaincu¹. Rien ne permet de dire que le manque de Lumières qui serait, selon Tocqueville, une caractéristique de la politique étrangère des démocraties ne les amène pas à déclencher une guerre, voire, malgré elle, et à cause de la pression d'aucuns qui peuvent y avoir intérêt. Rien ne permet de dire, toujours si l'on synthétise le propos de Tocqueville, qu'une nation démocratique soit toujours régi en fait par la morale de l'homme démocratique en son ordinaire: le jeu des passions démocratiques, (honnêteté mais aussi envie, douceur, mais esprit de nationalité, individualisme mais esprit de religion) est en fait trop complexe pour cela.

Il y a un dernier point que l'on ne peut pas passer sous silence, c'est tout de même tout simplement la faiblesse de la raison, non pas seulement devant les passions, mais tout simplement devant les circonstances. Tocqueville le moraliste ne pouvait pas, serait-on tenter d'avancer , ne pas souligner la capacité de la Raison à s'illusionner sur la puissance d'autonomie de jugement qu'elle devrait pouvoir conférer à l'individu. Le jugement de la raison cache parfois non pas seulement des motivations, mais seulement l'efficace de conditions objectives, l'environnement ou les circonstances. Il le notait déjà à l'époque de *la Démocratie en Amérique* de 1835; la raison soudain en vient à valoriser la propriété privée, les bonnes mœurs, la religion dans

¹ "Ce n'est pas le raisonnement, c'est la passion qui mène le monde, ou du moins la raison n'y fait son chemin que quand elle rencontre quelque passion qui veuille par hasard lui faire compagnie" à G de Beaumont, lettre du 9/09/1850, VIII, 2, p. 396.

l'âme d'un ancien "niveleur" parce que celui-ci a pu, les circonstances faisant, devenir un riche planteur. "J'admirais en l'écoutant l'imbécillité de la raison humaine. Cela est vrai ou faux: comment le découvrir au milieu des incertitudes de la science et des leçons diverses de l'expérience ? Survient un fait nouveau qui lève tous mes doutes. J'étais pauvre, me voici riche: du moins si le bien-être, en agissant sur ma conduite, laissait mon jugement en liberté! Mais non, mes opinions sont en effet changées avec ma fortune, et dans l'événement heureux dont je profite, j'ai réellement découvert la raison déterminante qui jusque-là m'avait manqué".¹ Comme quoi, les idées, les valeurs aussi fortes soient-elles sont aussi parfois l'effet d'autre chose que d'elles-mêmes, et sans qu'elles le sachent, tant la raison de l'homme aime à se dire la source de sa lucidité.

Il le redira un peu plus tard, dans une lettre à son ami L. de Kergorlay du 21 octobre 1841, "Tu sais avec quelle incurable bêtise l'homme attribue à l'effort de la raison ce qui n'est que l'accident de sa santé, de sa résidence dans un lieu, de son éloignement des occasions, de mille causes enfin qui n'étant pas en lui-même peuvent et doivent changer. Je n'attribue donc qu'avec beaucoup d'hésitations et de doutes l'état de tranquillité et de satisfaction comparatives dans lequel je suis depuis quelques mois à un véritable changement qui se serait opéré dans ma manière d'envisager les choses de ce monde"². On le voit, il faut se défier peut-être de ce que prétend trouver la raison par elle-même avec les meilleures argumentations du monde. Les hommes pensent pour une part en se soumettant à la rigueur d'une démonstration, mais il y a aussi ce qu'ils ont envie de penser, il y a enfin ce que les circonstances les amènent à penser; Tocqueville ne l'ignore pas.

Conclusion.

a: Il y a bien, selon Tocqueville, un pacifisme foncier des sociétés démocratiques.

Cette thèse semble bien avoir une indéniable part de légitimité. La culture de guerre³ n'appartient

¹ I, 1, p. 299.

² XIII, 2, p. 100.

³ Cf. XVI, p 120. Mémoire sur le paupérisme de 1835. "... l'esprit de conquête qui a été comme le père et la mère de toutes les aristocraties durables".

pas à l'essence, au code génétique de la démocratie, et pourrait être dans l'œuvre de notre auteur un critère de distinction aussi valable d'avec les sociétés aristocratiques que l'esprit de distinction ou le sentiment de l'honneur. Ce pacifisme se nourrit de trois éléments principaux que nous pouvons rappeler, avant de les interroger davantage encore dans d'autres parties.

Le premier est que ce pacifisme avéré peut se déduire intellectuellement d'une culture d'égalité par laquelle se définit une société démocratique. En donnant crédit à l'idée d'humanité, celle-ci met en marche une dynamique de dévitalisation ou à tout le moins de délégitimation des différences dont peut se nourrir ou se renforcer d'ordinaire certaines attitudes bellicieuses.

Le second est une question de mœurs, peut-être encore plus essentielles. L'égalité favorise la douceur des mœurs, permet le développement de la pitié, favorise l'empathie, l'ouverture ou la perception "d'autrui" ou à tout le moins s'accompagne d'une mollesse de l'âme qui rend celle-ci peut accessible à l'esprit guerrier. Si l'on additionne, alors l'idée d'humanité et les mœurs qui en découlent, avec le fait que de part et d'autre de la frontière, on obéit à la même logique culturelle, sauf circonstances particulières, et sans préjuger des guerres économiques, il est permis de dire à propos de Tocqueville, en reprenant J.-L; Benoît "qu'il semble qu'il considère, sans le dire, que des nations véritablement démocratiques - ou dont le niveau de démocratie est comparable - ne se font pas la guerre"¹. On sait, certes, que l'histoire nous incite à nuancer la portée de cette thèse, dans le même temps où elle nous oblige à la problématiser. Il y a certes des contre-exemples: Grande-Bretagne/États-Unis (1812), États-Unis/Mexique (1845-46), États-Unis/Espagne (1895-98), France/Angleterre (Fachoda, 1898), et les Alliés contre la Finlande alliée à l'adversaire Nazie². Mais, cela étant, il est toujours possible de dire que ces guerres sont dues à des dysfonctionnements de la démocratie, ou à son affaiblissement, à sa "distraction", et ne sont en rien dirimants pour ce qui concerne la validité de la thèse.

Le troisième est le développement d'une rationalité instrumentale chez un homme

¹ J.-L. Benoît ([2005], p. 219

² Voir Caillé, [2004], p. 43.

démocratique saisi par l'individualisme. La guerre qui relève manifestement de la vie publique, qui dramatise celle-ci ne peut pas laisser d'inquiéter, en son ordinaire, l'individu démocratique qui veut avant tout que rien ne vienne perturber sa recherche du bien-être. Guerre et révolutions ne sont que des contretemps fâcheux, voire des scandales lorsqu'elles prétendent le réquisitionner lui-même directement. Saurait-il échapper à cet individualisme, il faudrait alors dire que la guerre ne peut qu'apparaître comme un danger, ou comme un complexe véritable de dangers pour les libertés, leur maintien, leur exercice et leur développement.

Ce qui est à souligner ici, en parlant du pacifisme des démocraties dans l'œuvre de Tocqueville, est que nous n'avons pas tant à arguer de la volonté des sociétés démocratiques, d'un idéal qu'elle pourrait afficher, que d'une authentique réalité sociologique, intellectuelle et morale. Il y a des *effets* de culture¹, et ces effets incitent à la paix, prédisposent à la paix, et font redouter la guerre, en font quelque chose de désirable, bref en font en somme une valeur. Il ne s'agit pas de savoir ce que croit être une démocratie, mais de quoi elle est faite véritablement

b: Cela étant, nous avons déjà pu prendre la mesure de l'importance des éléments seconds qui peuvent venir compromettre et peut-être annuler ce pacifisme, si les mœurs, les institutions, le politique, ne sont pas exactement au rendez-vous comme ils le devraient. Non seulement, la démocratie, ne détruit pas des différences significatives, mais elles semblent s'accommoder d'inégalités dès lors que certaines évidences culturelles ou certaines rhétoriques morales facilitent cet oubli ou cet aveuglement. Pensons à une démocratie qui de fait peut tolérer sur son sol, l'esclavage des noirs, et le rejet des indiens, pour ne pas dire son extermination. Pensons à ces sociétés modernes qui ont pu s'accommoder de la misère effroyable du prolétariat dès lors que celle-ci pouvait "s'expliquer" moralement ou se justifier par telle ou telle nécessité plus ou moins dialectique. Il est vrai aussi, comme le notait Tocqueville qu'une doctrine comme le

¹ Quand bien même parfois, la typologie de Tocqueville semblerait être invalidée par les faits, comme le lui fait remarquer N. W. Senior, lors d'une crise entre les deux pays à propos de l'Égypte de Méhémet Ali, dans une lettre de février 1841. "Again you say that the Democratic nation is pacific and aristocratic one warlike. Now nothing, I fear, is more warlike than the feeling in France, nothing is more pacific than the feeling in England". VI, 2, p. 90.

christianisme qui prétendait enseigner l'universelle égale dignité de chaque être humain a pu s'accommoder très bien pendant des siècles de l'esclavage.

Disons seulement que d'une part que tout se passe comme si toute société fabriquait de la différence, d'une façon ou d'une autre, le seul problème étant de savoir dans quelle mesure elle veut la reconnaître et de quelle façon elle la légitime, et d'autre part, que les différences entre nations ou entre peuples, non seulement ne sont pas toujours résorbées par l'homogénéisation internationale, mais peuvent aussi s'accroître ou se durcir à proportion des inégalités intérieures.

Parle-t-on de la douceur des mœurs ? soit, mais celle-ci doit être mesurée à l'aune de l'envie, et à celle des passions nationales et identitaires que la culture démocratie sait aussi cultiver aussi en son sein, lorsqu'elle se soucie des libertés, (à défaut de déchaîner un enthousiasme religieux comme parfois savent le faire si bien certaines sociétés despotiques). L'égalité démocratique hésite ainsi toujours entre d'une part l'égalité par la clôture et l'identité sinon l'exclusion, et d'autre part l'égalité ouverte, comme promesse humaniste d'entente cosmopolitique. Et si Tocqueville, pour ce qui concerne les mœurs, ne parle pas d'une nature humaine agressive, il n'empêche qu'il n'est pas sûr que le commerce soit suffisant à dissoudre la violence qui peut se faire jour entre nations, et entre nations aussi démocratiques soient-elles. Bien plus il peut y avoir douceur fondamentale et cruauté de fait des comportements, si les circonstances s'y prêtent. Ce qui se passa lors de la révolution française peut en être un exemple probant et riche d'enseignements. Comme quoi, on peut se dire qu'avec Tocqueville, parfois, nous avons là affaire à des analyses irréfutables au sens Poppérien. Il y a douceur des mœurs, et lorsque celle-ci en s'atteste pas dans les faits, c'est donc que les circonstances et seulement les circonstances ne s'y prêtent pas. Or, on peut s'en souvenir, l'histoire et le quotidien des hommes sont d'abord ce que les circonstances en font.

Parle-t-on alors de "l'intérêt bien entendu", de cette version intellectualisée du bon sens ? Eh bien, après tout rien ne permet de dire, en fait, que la paix doit toujours être l'alpha et

l'oméga d'une politique étrangère, pour autant que l'on veuille rester dans le cadre des États-Nations, avec leur jeu de rapports de puissance à puissance qui impose à chacun d'entre eux sa propre logique. Refusant de s'installer confortablement dans une métaphysique qui nous dirait que la paix serait la conclusion nécessaire, inévitable et souhaitable de la vision par chacun de son intérêt absolu, immédiat et à long terme, Tocqueville sait que l'histoire nous enseigne en outre, que ce ne sont pas seulement, pour le meilleur comme pour le pire, l'intérêt qui guide toujours les peuples, quand bien même les gouvernants n'en seraient-ils que les zélés commissaires.

c. Enfin, le constat moral dubitatif de Tocqueville ne doit pas laisser d'avoir des implications significatives quant à notre question. Que vaut une paix qui ne serait que le fruit d'une idée plus paresseuse que généreuse, d'une mollesse des âmes ayant perdu leur virilité, prêtes insensiblement à toutes les démissions ou soumissions au nom d'une sécurité matérielle quelque peu factice ou de quelques libertés locales des plus artificielles, d'un calcul qui n'intégrerait jamais le souci et le respect de la liberté des autres ? Cette paix est-elle tenable, humainement ? Est-elle souhaitable ? Poser cette question revient simplement à se demander , et toute l'œuvre de Tocqueville est là pour ça, si notre modernité qui croit la paix générale de droit possible ne s'accompagne au fond d'une dynamique d'aliénation des volontés et des esprits. Avec Rousseau, nous étions encore dans un certain optimisme; la paix au-dehors sans liberté au-dedans ne peut pas être une véritable paix durable, l'absence de liberté est toujours un état de guerre, de guerre civile ou non, elle n'est qu'un rapport de forces, et le rapport de force ne mérite pas ce titre de "paix". "Pourvu que sous ce mot de paix on entende non seulement la sûreté qui fait la paix au dehors, les mœurs qui font la paix au dedans, mais aussi la liberté sans laquelle il n'y pas de paix véritable. Car la tyrannie et l'esclavage sont manifestement un état de guerre..."¹. Avec Tocqueville, la paix peut très bien s'apparier avec un despotisme insidieux au-dedans et qu'il faudrait apprendre à nommer de façon adéquate². Les hommes peuvent en venir sous un

¹ Fragments politiques, *in*, O.C., Pléiade, Gallimard, 1964, Vol. III, p. 523.

² I, 2, p. 324.

certain pouvoir doucereux, tutélaire, protecteur, à perdre la conscience de leur absence de liberté dans le temps même où ils en perdraient aussi le goût. Il y a une paix véritable, durable, “civilisée”, parfaitement compatible avec la perte de la liberté et une nation “abâtardie”. La Chine pour Tocqueville en est l’exemple parfait¹.

Au point que son œuvre ne cesse, chez donc cette auteur qui ne déteste rien plus que les théories qui dédouanent les hommes de leurs responsabilités, qui leur confisquent leur liberté, d’invoquer parfois une nécessité, un sérieux, comme peuvent l’être les temps troublés, pour arracher les individus à une entropie qu’une culture des libertés ne suffirait peut-être pas à les protéger, en leur procurant de grandes émotions collectives.

En revanche, ce que Tocqueville ne dit pas, ici, c’est combien il faudrait aussi se demander si le bellicisme que l’on peut trouver à l’œuvre dans les démocraties, parallèlement à l’esprit révolutionnaire ne serait pas aussi parfois le symptôme inévitable d’un inachèvement du processus d’égénéralisation. Bref d’un manque de justice. Si Tocqueville sait repérer les pathologies qui accompagnent ce processus d’égénéralisation, certaines tendances dangereuses pour les libertés, il ne sait guère repérer ce qui dans nos sociétés, inégénéralités et injustices, peut favoriser la bellicosité et l’esprit révolutionnaire.

Peut-être qu’un peu plus d’égénéralité, de justice, de “sécurité sociale” donc, un souci plus grand de ce que l’on appellerait aujourd’hui les capabilités, une vision moins abstraite de l’autonomie, nous délivrerait aussi bien d’une certaine bellicosité, d’un certain esprit révolutionnaire, que d’une certaine indifférence à l’endroit de ces libertés qui lui sont si chères. L’injustice, la pauvreté, la précarité peuvent engendrer aussi bien des mœurs libéricides que belligènes. Mais Tocqueville ne représente pas la fin de l’histoire du libéralisme.

¹ I, 1, p. 91, note, I, 2, p. 52; XIV, lettre à son neveu Hubert t, 23/03/1854 ou 1855, p. 307.

II: Les problèmes de la concrétisation politique de ce pacifisme.

La question de la politique étrangère.

Introduction:

Lorsque l'on prétend donner à comprendre une société, il faut sans doute être à même de répondre à trois interrogations fondamentales concernant celle-ci. En premier lieu, quelle est la nature, la qualité et l'intensité de sa cohésion ? En second lieu, quelle est sa dynamique: cette société, peut-elle, veut-elle évoluer, et selon quelle orientation, conformément à quelles valeurs ? Enfin, comment s'organisent ses relations avec les autres sociétés, comment tisse-t-elle des liens avec celles-ci, voire étend-elle son influence sur elles ? Il va de soi que ces trois questions s'entrelacent, se recoupent et s'enchevêtrent, au point que l'on ne saurait imaginer que le principe de cohésion n'ait pas d'incidence sur l'évolution d'une société et ses relations avec les autres, que ce qui fait le progrès d'une société n'ait pas de répercussions sur sa cohésion ou sa place dans le concert des nations. Et ainsi de suite.

Pour ce qui concerne le terme de "politique étrangère", nous reprendrons à notre compte la définition suivante : "Traditionnellement définie comme un processus, une dynamique destinée, comme toute politique, à réaliser au mieux des objectifs de l'État au sein du système international, la politique étrangère concerne l'établissement des orientations, des objectifs que tout État donne à son action à l'étranger en même temps que la définition des stratégies à appliquer pour assurer la défense des intérêts de l'État au sein du système international."¹

Cela pour dire que Tocqueville, en analyste attentif et cohérent des sociétés démocratiques, avant même d'avoir à s'en préoccuper comme Ministre en 1849, ne pouvait

¹ Roosens Claude, Rosoux Valerie, de Wilde d'Estmael Tanguy (dir), *La Politique étrangère: le modèle classique à l'épreuve*, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles, 2004, p. 25.

évidemment donc pas ignorer la question de la politique étrangère, tant celle-ci peut être révélatrice de la qualité de la cohésion de celles-là, de certaines de leurs tendances, et cela quel que soit, et c'est là un point important, le degré d'autonomie que l'on est prêt à concéder, par ailleurs, à cette même politique étrangère, à ce qu'elle est ou doit être, à l'endroit de la politique intérieure. A ce sujet, il faut bien dire que les accusations qui consistent à reprocher à Tocqueville, comme à beaucoup de libéraux, son supposé "peu d'intérêt pour la politique internationale et surtout pour la guerre où se joue dramatiquement le conflit entre la liberté et l'efficacité" n'a guère de sens¹. En outre, le moraliste retrouvant ici le politique et l'analyste, ne pouvait pas ne pas voir dans la politique étrangère, sa conduite, et ses enjeux, ce par quoi un peuple dramatise son existence, et sous l'impulsion plus ou moins décisive du gouvernement, décide de la représentation qu'il veut se donner de lui-même.

Mais ne saurait-on pas déjà, dira-t-on, ce qu'il doit en être de cette politique étrangère ? Les sociétés démocratiques, en leur "assiette", tendent en général à la paix. La guerre est contraire aux valeurs dominantes de ce type de société, ou à tout le moins peu compatible avec celles-ci, quelles que soient les circonstances ou les accidents qui peuvent activer un potentiel de bellicosité dont sans doute aucune société ne peut se croire totalement exonérée, au même titre d'ailleurs qu'aucun individu ne peut se croire exempt de toute forme d'agressivité, ou purifié définitivement de quelque forme de violence que ce soit.

Mais, malheureusement, les faits et l'histoire nous enseignent qu'il y a un écart de droit et de fait entre ce que l'on peut vouloir et ce que l'on sait, en fait, obtenir. Ce n'est pas parce que l'essence intellectuelle et morale des démocraties se refuse ou se refuserait à faire de la guerre une valeur dominante, une réalité désirable, une motivation avouable, une option rapidement ratifiable en cas de différend, ce n'est pas parce que d'autres valeurs ont pris le pas sur celles qui voient dans le métier des armes, le sacrifice ou le panache sur le champ de bataille, l'ascèse du combattant discipliné, la meilleure façon de s'assurer de soi-même², ce n'est pas à cause

¹ Sur ce point, voir, F. Mélonio, [1993], Aubier, Paris, p. 148-149.

² Cf. I, 2, p. 270.

de tout cela que la politique étrangère que doit conduire un pouvoir dans ce type de société saura, voudra et pourra concrétiser cette tendance pacifique. Bref, et c'est bien là la raison et la justification de ce propos, il ne suffit pas, effectivement, de vouloir la paix ; encore faut-il savoir la vouloir correctement, savoir quelles sont les arcanes à maîtriser de la politique étrangère pour obtenir cette paix durable à laquelle on semble aspirer. Il ne servirait de rien, en effet, d'être pacifiste, si par maladresse, par manque de Lumières, par faiblesse, on devait éveiller chez les autres puissances certains appétits, l'envie d'en découdre avec une proie trop facile ou de réagir militairement à ce qui semblerait être des menées douteuses ou provocatrices.

Et il faut ajouter autre chose, lorsque l'on parle d'une démocratie, et encore davantage de ce que devrait être la politique étrangère d'une démocratie, selon Tocqueville. Que vaudrait une volonté de paix, si cette volonté de paix devrait aboutir à une situation où un peuple devrait renoncer à sa liberté et se soumettre à un adversaire ? Cela étant, si l'on admet, à écouter cet auteur, qu'un peuple démocratique peut cultiver en son sein des dispositions à la soumission, à un despotisme d'État aussi doux qu'insensible et paternaliste, cela ne permet pas tout de même d'en conclure immédiatement que le même peuple puisse se soumettre à une autre puissance, puisse perdre sa liberté et sa souveraineté sans en avoir conscience, sans éprouver tout de même cruellement cette perte, aussi incapable qu'il puisse être par ailleurs d'y obvier militairement ou moralement. Une culture de la soumission insensible ou hypocrite, une culture de la docilité à un État tutélaire et bienveillant qui sait énerver et dévitaliser les volontés d'une part, et une culture de la prédisposition à la défaite, à l'indifférence à l'endroit de l'envahisseur, d'autre part, sont deux choses assez différentes.

Si on accepte la prémisse tocquevillienne qu'une société démocratique est en général pacifique, ou à tout le moins davantage qu'une autre forme de société¹, sait-elle néanmoins comment obtenir la paix: peut-elle l'obtenir, et à quel prix pour les libertés intérieures ?

Or, il faut dire que c'est bien là, pour Tocqueville, que le bât blesse. Il ne cessera

¹ Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, *La guerre au nom de l'humanité, Tuer ou laisser mourir*, PUF, 2012, p. 340

de le penser, il ne cessera de l'affirmer: les démocraties, quels que soient les mérites qu'il veut bien sincèrement leur concéder, ne savent pas conduire leur politique étrangère. Celle-ci est leur point faible, leur talon d'Achille, ce à propos de quoi on pourrait presque s'étonner de leur viabilité, en quelque sorte. "Quant à moi, je ne ferai pas difficulté de le dire: C'est dans la direction des intérêts extérieurs de la société que les gouvernements démocratiques me paraissent décidément inférieurs aux autres"¹. Voilà donc, maintenant, que la valeur du brevet de pacifisme que Tocqueville décerne aux démocraties se voit remis en cause, non pas ou non plus au premier chef au regard des raisons morales, des possibles implications directement liberticides de sa texture, mais à celui de la faiblesse pour ne pas dire de l'impéritie essentielle de leur politique étrangère². Et cet écart, entre volonté ou réalité sociale et morale d'une part, capacité politique d'autre part, est, on peut le penser, somme toute, aussi préoccupant que les limites précises au pacifisme que les analyses de l'auteur savent pointer. L'analyse sociologique générale relativement optimiste se voit ainsi fragilisée, voire éventuellement battue en brèche, par l'analyse plus serrée du fonctionnement et de la conduite de la politique étrangère.

Mais l'accusation, pour apparaître, comme étant quelque peu désagréable, demande immédiatement, sans doute, à être justifiée ? Au regard de quoi, au regard de quelles fins, pourra-t-on se demander, doit-on, avec Tocqueville, parler de faiblesse de la politique étrangère des démocraties ? Eh bien, pour celui-ci, tant au regard de leurs propres valeurs déclarées sans doute, c'est-à-dire de la paix pour elle-même, qu'au regard aussi, ensuite, des libertés (qui ont besoin elles aussi de la paix pour se préserver), qu'au regard enfin de cette grandeur sur laquelle nous aurons à revenir, et qui devrait préserver un pays de certains renoncements à terme moralement désastreux. Et il est vrai qu'il faudrait pouvoir ajouter encore, "au regard" du principe du respect de la souveraineté des peuples qui pourrait et devrait apparaître comme la traduction en politique internationale du principe d'égalité qui construit et définit l'intérieur des sociétés

¹ I, 1, p. 238.

² Sur cette question, on pourra consulter Vincent Legrand, *Démocratie et politique étrangère*, in C. Roosens, V. Rosoux, Tanguy de Wilde d'Estmael (dir.), *op. cit.* p 343-352.

démocratiques. Mais nous le verrons, ce dernier n'est pas, pour Tocqueville le critère absolu ou la règle de bronze qui peut et doit décider d'une politique étrangère.

Plus concrètement enfin, donc, s'il y a faiblesse de la politique étrangère, selon Tocqueville, c'est parce que cette politique étrangère risquerait de ne pas savoir assurer la préservation et la promotion des intérêts profonds, voire vitaux, d'un pays, de ces intérêts qui ne sont rien d'autre que ce qui fait qu'un pays peut rester ce qu'il est dans un concert de nations régies essentiellement par des relations de puissance à puissance. Autrement dit, toute politique étrangère, pour Tocqueville, quelle qu'en soient les finalités, les principes qu'elle peut vouloir se donner de par son horizon moral ou son terreau sociologique, se trouverait face à des nécessités, quant à sa conduite et sa mise en œuvre, dont aucun gouvernement ne saurait s'exonérer, mais dont cependant les sociétés démocratiques éprouveraient des difficultés certaines à prendre acte.

Et pourquoi demandera-t-on encore une telle faiblesse ? La question est bien là, et il faudra revenir sur les arguments avancés par celui qui fut tout de même donc Ministre des affaires étrangères durant quelques mois en 1849 dans un gouvernement d'Odilon Barrot¹, ce qui lui donne outre l'autorité de l'analyste, celle de l'homme confronté directement aux responsabilités et aux réalités que ce poste suppose, quoique qu'il soit vrai que cette nomination ait pu, par ailleurs, être diversement jugée². Est-ce donc une incapacité de la politique étrangère à tenir compte des réalités, de la réalité même, pour intangible qu'elle soit, des relations internationales ? Est-ce un problème lié à la nature du pouvoir, à son fonctionnement, à ses intérêts dans une société démocratique ? Est-ce dû au parasitage d'une politique étrangère par une opinion publique, soit trop suspicieuse, soit trop incompetente, soit trop influente, ou les trois à la fois bien sûr ? Une opinion publique qui pourrait, par exemple, gagnée par une "sorte d'apathie ou de bienveillance universelle"³ pousser les nations démocratiques à désarmer entre elles un peu trop précipitamment ? Est-ce dû enfin au tohu-bohu parlementaire et aux petites

¹ Du 3 Juin 1849 au 31 octobre 1849 précisément.

² *CF.* III, 3, p. 24-25.

³ I, 2, p. 287.

menées politiciennes de tel ou tel ? Il s'agit sans doute un peu de tout cela; problèmes de compétence, de marge de manœuvre, de courage, de lucidité, et d'intérêts partisans. Ce qui ne devrait guère surprendre un lecteur d'aujourd'hui, tant une société démocratique peut avoir du mal à se donner comme étant celle dont la forme est la plus simple à penser, la complexité la plus facile à organiser, et la réalité la plus aisée à gouverner.

A: La nécessité de la puissance.

S'il s'agit de faire comprendre la vision qui sous-tend ainsi le jugement de Tocqueville en l'espèce, la meilleure approche consiste sans doute à décrire l'espace des relations internationales comme étant un espace dont la forme constitutive est l'intérêt et parfois la gloire, la dynamique la puissance militaire rencontrant les contraintes de l'économie et les limites de la démographie, et les éléments constituant les États souverains. En cela, Tocqueville déjà, est bien un *réaliste*, si par ce terme, on entend, en philosophie politique, de façon très générale "cette exigence de tenir compte des contraintes du réel, c'est-à-dire de ce qui est, du monde non idéal dans lequel nous vivons pour élaborer ce qui devrait être"¹. Cet espace international, dont les acteurs essentiels sont les États avec leurs intérêts particuliers, c'est bien là la toile de fond, le "donné" que, selon lui, aucune politique extérieure ne saurait impunément pour l'heure nier, quelle que soit la capacité de la démocratisation des sociétés à l'impacter de façon significative à plus ou moins longue échéance. En matière de politique étrangère, il y a des nécessités.

Et un des premiers défauts de la démocratie serait ainsi de ne pas les prendre suffisamment au sérieux. Ainsi, par exemple, de la Suisse, confrontée à un problème de réfugiés politiques et de droit d'asile après les événements de juin 1848 qui amenèrent sur son territoire des hommes provenant de toute l'Europe. "Jamais on ne vit mieux le naturel des démocraties, lesquelles n'ont, le plus souvent, que des idées très confuses ou très erronées sur leurs affaires extérieures, et ne résolvant guère les questions du dehors que par les raisons du dedans"².

¹ J.-B. Jeangène Vilmer [2012], p. 8.

² XII, *Souvenirs*, p. 246.

Incapacité à prendre la mesure de leur véritable puissance, incapacité à mener de façon constante une politique cohérente et pertinente, en accord avec la réalité des choses, tendance aussi à l'idéalisme naïf, parfois donc: Tocqueville s'ingénie à vouloir voir dans les démocraties une forme de société qui aura du mal à penser et gérer ses rapports inévitables avec les autres sociétés sans s'enfermer dans des problèmes qu'elles auront elles-mêmes engendrés.

Nécessités qui ne doivent pas empêcher de voir que l'État s'il se légitime par sa capacité à assumer celles-ci n'est pas pour cela indemne de reproches lorsqu'il s'en prend aux libertés. Si on a pu reprocher à Tocqueville de négliger dans *l'Ancien Régime* de 1856, l'importance de la politique étrangère, des contraintes de la guerre, dans la construction de l'absolutisme monarchique¹, ce n'est sans doute pas tant par ignorance ou monomanie que parce que la guerre ne saurait être une cause nécessaire et suffisante de l'absolutisme. La légitimation du pouvoir que celui-ci se donne et qu'on lui concède en situation de tensions et de guerres ne suffit pas à justifier à ses yeux les options que le pouvoir est amené à adopter.

a: Mais quelle est donc la nature de cette nécessité ? Précisons encore. L'espace des relations internationales pourrait, donc, pour notre auteur, s'apparenter ainsi pour une certaine part à un état de nature ou à un état quelque peu sauvage à tout le moins, si l'on entend par là un état dans lequel les pays ne sont pas réunis par un même état civil, soumis à la même loi commune. Ni plus ni moins. Un état de nature singulier, quelque peu anarchique donc, dans lequel, les individus qui s'appelleraient nations, peuples, États, seraient ni nécessairement timides, ni certainement intrépides, ni nécessairement autosuffisants, ni nécessairement seuls, totalement impuissants ou désarmés.

Cet "état de nature" approximatif des États n'est donc en rien comparable à un état rousseauiste, soit constitué d'individus véritables sans lien les uns avec les autres (État de Nature), soit, lorsqu'il s'agit des états, dans un rapport naturel qui ne pourrait être que

¹ Voir Mélonio [1993] p. 148-149)

conflictuel¹, soit de façon idéale cette fois, repliés dans une autarcie rendue possible par une frugalité, une politique d'autosubsistance, et le souci exclusif de préservation des libertés intérieures, ou alors pour ce qui concerne les petits États qui lui sont chers, organisés en confédérations pour se défendre des plus grands.

Ce n'est pas non plus la situation où l'on aurait affaire à autant d'États commerciaux fermés². Ce n'est pas non plus un état de nature hobbesien où chaque entité serait *également* une menace pour les autres, et toutes les autres. Non, il s'agit pour l'heure d'un espace constitué d'éléments disparates et inégaux, aussi bien en terme de puissance, (de quelque façon que l'on veuille entendre celle-ci), de nature, que plus concrètement, de dispositions belliqueuses de certains, quelles que soient les causes de celles-ci: crainte, envie, calcul, ou conviction idéologique.

La vision peut-être la plus proche de Tocqueville, à ce niveau, serait peut-être à chercher ainsi dans le constat que peut faire Hume quant à la moindre disposition à la justice des États que des individus. En effet, force est de reconnaître que si les individus ne peuvent survivre sans se soumettre à une même autorité, à une force commune, qui saura assurer la justice, et donc la paix et la sécurité entre eux, (d'ailleurs ils le comprennent eux-mêmes rapidement), il n'en est pas de même des États pour lesquels les relations en général, et la Justice en particulier ne représentent pas assurément une nécessité aussi vitale, alors même qu'ils sont aussi habités par le même instinct de conservation, (sans bien sûr parler ici, en plus, d'un désir d'expansion). Et si le droit existe, et il existe donc bien, il ne saurait avoir la même prégnance qu'à l'intérieur des sociétés elles-mêmes; il ne suscite pas et n'appelle pas immédiatement le même respect² ..

Quoique la guerre ne soit donc pas nécessairement le quotidien de ces relations internationales,

¹ Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Pléiade, p. 178-179, cité par G. Lassudire-Duchêne, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, Henri Jouve, Editeur, Paris, 1906, p. 112-113. Voir aussi le fragment qu'il cite, p. 115, "C'est en vain qu'on pense anéantir la nature ; elle renaît et se montre où on l'attendait le moins. L'indépendance qu'on ôte aux hommes se réfugie dans les sociétés et leurs grands corps, livrés à leurs propres impulsions produisent des chocs plus terribles à proportion que leurs masses l'emportent sur celles ces individus."

² Voir J. G. Fichte, *l'Etat commercial fermé*, (traduction nouvelle avec une introduction et des notes de Daniel Schulthess), coll. Raison dialectique, Éditions l'Age d'homme, 1980.

² Cf. D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Section IV, *De la société politique*, GF, Flammarion, 1991, p. 112-113.

quoi qu'elle se veuille régulée depuis longtemps par les doctrines de la guerre juste et du *jus in bello*¹, elle n'en est pas moins une composante assez familière, une possibilité indéniable et un paramètre incontournable des analyses dont elles peuvent faire l'objet.

A ce niveau, il semble, répétons-le, parfaitement possible donc et légitime de parler d'une analyse "réaliste" de Tocqueville. Reprécisons maintenant ici simplement, que par ce terme qui renvoie à ce que d'aucuns appellent le modèle quasiment "hégémonique" en matière de théories de relations internationales, on entend que les relations entre États reposent sur trois principes.

Le premier veut donc que les relations internationales soient effectivement des relations entre états qui recherchent avant tout la puissance (l'accroître, ou la préserver). Évidence que rappelait instamment R. Aron vers la fin de son grand ouvrage sur la Paix et la guerre. "La politique internationale a été, toujours par tous, reconnue pour ce qu'elle est, politique de puissance, sauf, à notre époque, par quelques juristes, ivres de concepts, ou quelques idéalistes qui confondaient leurs rêves avec la réalité"². Par puissance d'une nation, nous pouvons entendre ici, soit la capacité à soumettre les autres puissances, soit celle qui permet de se préserver de celles-ci, soit, plus généralement ou simplement, l'ensemble des moyens susceptibles de créer une conjoncture favorable au respect de son indépendance, de son influence, à la satisfaction de ses intérêts, de quelque nature et aussi diversifiés qu'ils soient, ainsi qu'à la propagation de ses valeurs. A ce titre, cette volonté implique alors que le recours à la force est toujours envisageable, et doit être envisagé par l'ensemble des acteurs, parallèlement ou à défaut d'autres moyens de pression, économiques par exemple, de persuasion (diplomatie) ou de séduction (culturelle).

Même Tocqueville peut ainsi donc parfois parler dans ses discours de cette "société des nations où chaque peuple est un citoyen, société toujours un peu barbare, même dans les siècles les plus civilisés, quelque effort que l'on fasse pour adoucir et régler les rapports

¹ Pour un aperçu succinct des doctrines de la guerre juste, voir, par exemple M. Canto-Sperber, *L'idée de guerre juste*, PUF, 2010, p. 17-34. Pour un exposé plus développé de la conception scolastique en la matière, voir A. Verderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, A. Pedone, Paris, 1925.

² R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*. Calmann-Levy, 1962, p. 691.

qui la composent”¹. Il y aurait bien alors une constante propre aux relations entre États, et celle-ci serait bien la possibilité de la violence militaire. Thucydide, Machiavel et Hobbes (le chapitre 13 du Livre I du *Léviathan*) sont alors les références abondamment évoquées ou convoquées lorsqu’il s’agit d’illustrer ce modèle. Toute la question, bien sûr étant de savoir comment s’exprimera cette puissance et quel est son coût aussi bien pour l’État qui la détient que pour les autres.

Le second principe du réalisme prétend que les États sont et doivent être des acteurs rationnels du système, relativement et suffisamment unifiés donc pour ce qui a trait du moins à la décision, si ce n’est à la délibération. Il faut noter qu’en parlant de système, et d’effet systémique, on sous-entend l’étanchéité de fait et de droit entre politique intérieure et politique étrangère. Ce qui ne va alors pas de soi, il est vrai, on l’accordera, pour ce qui concerne les analyses de Tocqueville.

Le troisième prescrit alors une politique étrangère de la prudence, une “praxéologie” en quelque sorte de l’intérêt bien entendu et soigneusement calculé, qui consiste à apprécier avec rigueur le coût et le profit relatifs de telle ou telle action².

Ajoutons que ce “réalisme” s’inscrit dans une vision où à tout prendre, et quelle que soit la nature de l’homme, plus ou moins corrompue, la guerre est “tenue” par la politique et doit l’être, c’est-à-dire rentre dans une approche rationaliste et instrumentale, celle de la Raison d’État ou de la liberté, voire de la survie d’un peuple. Que tel ou tel élément moral, économique, historique vienne influencer sur cette raison d’État, on devra l’admettre, mais on saura de façon idéale, aussi y obvier. Le caractère national, pour Tocqueville, s’il est bien une réalité, ne doit pas être la cause, encore moins la raison de la guerre. Ou inversement, parfois, et cela risque bien d’être le problème des démocraties, les mœurs démocratiques ne sauraient décidées en elle-même de la guerre ou de la paix. Les mœurs ne font pas une justification rationnelle. On l’aura compris,

¹ Discours à l’Académie des Sciences Morales et Politiques du 3/04/1852, XVI, p. 232.

² Sur cette question de la définition du *réalisme*, celle du néo-réalisme, de leur statut de modèle hégémonique, des différences entre les auteurs qui peuvent s’en réclamer, ou qui sont ainsi catalogués cf. -Macleod Alex et O’Meara Dan, sous la dir., [2007], p. 35-88. Voir aussi la défense d’un réalisme “constructiviste et libéral” qui demanderait que l’on sorte des visions inexacts et caricaturales de celui-ci, in J.-B. Jeangène Valmer [2012], p. 24-32.

c'est bien le paradigme clausewitzien qui donne le la de la représentation des relations internationales, qu'elle soit en fait objective ou fantasmée. Car si le réalisme est souvent perçu par ses détracteurs comme une théorie "dure" ou pessimiste, voire suspect de prophéties auto-réalisatrices, il n'en reste pas moins que nous sortons avec ce modèle d'une guerre "absolue", et sans limites, désordonnées (incluant massacres, pillages et exactions inouïes contre les civils) si ce n'est l'extermination définitive des autres pour des raisons diverses.

N'y a-t-il pas là un aveu d'optimisme, J. Keegan, n'hésite pas à le penser. "S'il avait poussé plus loin ses capacités de raisonnement - et il était, en vérité, un esprit fort distingué -, il aurait été en mesure de comprendre que la guerre englobe bien plus que la politique, qu'elle représente toujours l'expression d'une culture, étant souvent génératrice de nouvelles formes culturelles, jusqu'à même devenir, dans certaines circonstances, l'incarnation de la culture elle-même"¹. Certes cette vision de la guerre absorbée par la politique est rassurante, tant elle suppose à défaut d'un idéal pacifique que la philosophie kantienne commençait d'établir en Prusse, la possibilité d'un "adoucissement" des formes de la guerre². Inversement, en prenant acte de la réalité culturelle spécifique des sociétés démocratiques, Tocqueville est immanquablement amené à problématiser ce lien, et pourrait-on dire presque de façon inverse. Lorsque la guerre ne semble plus en rien la culture d'une société, quel peut-être son devenir sur la scène internationale. Il pense bien la guerre comme étant de droit un outil de la politique, mais il se refuse à ignorer combien une politique dépend aussi d'un terreau culturel, de mœurs qui peuvent influencer sur celle-ci. Bref, *réaliste*, Tocqueville est aussi sensible à une réalité culturelle qui influe nécessairement sur le schéma des relations internationales.

Pour en revenir à la situation de celles-ci à son époque, telle que celui-ci veut l'appréhender, s'il est possible de parler d'un relatif état de nature, il s'agit donc bien aussi tout de même, plus concrètement, d'un résultat ou d'un produit d'une évolution, évolution aux composantes nombreuses et complexes, même si la trame qu'il propose, à savoir la montée en

¹ J. Keegan, *op. cit.*, 1996, p. 32.

² *Ibid.* p. 23.

puissance de la démocratisation des sociétés, l'homogénéisation de celles-ci, l'unité civilisationnelle de l'Europe est une opératrice pertinente de clarification. La sensibilité de Tocqueville à l'histoire, à sa marche, à ce qu'elle dessine comme progrès irréversible l'empêcherait déjà en général d'adhérer à une approche conceptuelle trop figée des relations internationales. Les faits sont là, le monde change, en profondeur, inexorablement. Le monde certes, ou plus exactement, les hommes et les sociétés, la société démocratique dessinent un autre horizon moral, et aussi bien politique, que ceux de l'homme et de la société aristocratiques. Et là, quand bien même, comme réaliste, sait-il et veut-il prendre acte de la structure, de la logique des relations internationales, comme moraliste, peut-il prendre acte de ce qu'une certaine vision de l'homme peut sécréter de constantes au niveau de ces mêmes relations internationales, sans qu'il s'agisse au demeurant de parler au premier chef d'une âme pécheresse¹, ou d'une tendance à vouloir dominer son semblable², le sociologue et l'historien qu'il est aussi, en revanche, l'amènent de façon indéfectible à rechercher néanmoins les effets spécifiques d'une certaine forme de société, les conséquences de nouvelles valeurs, d'une nouvelle intellectualité, voire d'une nouvelle affectivité sur ces dites relations.

Qu'il ne se précipite pas pour conclure qu'avec la démocratie, nous devrions avoir nécessairement la paix, qu'il n'ait pas les outils et le recul historique pour vérifier empiriquement ce lien, ne doit pas nous empêcher de voir en quoi il sait repérer les caractéristiques démocratiques qui peuvent induire une certaine attitude spécifique; pacifique, maladroite, ou missionnaire, en matière géopolitique. Son travail sur les valeurs, l'esprit, les mœurs, les motivations ne peuvent pas ne pas nous aider, encore aujourd'hui à alimenter le fameux problème de la paix démocratique, à saisir ce qui fait précisément qu'une démocratie peut déraiper, par exemple, dans une attitude belliqueuse.

Plus concrètement, par exemple, le droit existe sous ses différentes formes et son

¹ Cf. Reinhold Niebuhr (1892-1971), *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, New-York, Scribener's, 1947.

² Cf. H. Morgenthau, *op. cit.*

emprise s'étend, quoique cette extension soit rigoureusement modulés par le clivage entre nations dites civilisées et les "autres". Droit des gens, (Tocqueville connaît bien sûr l'œuvre de Emmer de Vattel¹, de Hugo Grotius² ou S. Pufendorf³, droit coutumier des nations civilisées, droit positif au travers des conventions ou traités bi- ou multilatéraux: le droit est bien là, quoiqu'il s'agisse évidemment d'un droit horizontal, singulier, permettant certes une prévisibilité accrue de chacun par chacun, mais sans instance transcendante, verticale, capable de rendre des jugements et sans la force capable de veiller à leur application. Il n'y a ni fédération, ni confédération, des États européens: seulement des alliances, des traités, et un fond commun culturel en matière de principes juridiques et de droit des gens. Certes, les Congrès de Vienne dessinent bien la perspective d'un ordre établi par les grandes puissances, ce que l'on appelle le Concert des nations, d'une régulation des rapports diplomatiques, de la banalisation de l'arbitrage, il y a bien des conférences internationales, par exemple, mais il s'agit davantage d'une réalité de fait, que d'une structure supranationale ou encore plus représentative, qui fonctionnerait ouvertement comme telle⁴.

S'il y a donc bien un phénomène d'homogénéisation culturelle, la reconnaissance de certaines règles, un certain "concert des nations" donc, des affinités civilisationnelles évidentes, il n'y a pas ainsi d'unité politique véritable sous un seul et même pouvoir. Et pour Tocqueville, ajoutons-le, il n'y a pas à en avoir. Le point est d'importance. Nous sommes entrés définitivement dans un monde où la diversité des États ou des nations est un fait, une réalité légitime et positive, et les projets de paix parlant de remettre en cause cette souveraineté des états, au nom d'une fédération, d'un État universel, voire seulement d'une Confédération, ne peuvent être, pour Tocqueville, qu'une option non seulement irréaliste, mais inopportune et en désaccord qui plus est avec ce sentiment patriotique ou de nationalité qui lui semble essentiel à la

¹ Emmer de Vattel, (1714-1767; cf. III, 2, p. 404-405.

² Hugo Grotius, 1583-1645, XVI, p. 232.

³ Samuel Pufendorf: 1632-1674): cf. XVI, P. 232.

⁴ Sur ce sujet, cf. -Jacques-Alain de Sédouy: *Le concert européen. Aux origines de l'Europe 1814-1914.*, Fayard, Paris, 2009, ch. I à XIII ou *Histoire de la diplomatie française*. Perrin, 2005, collect. tempus 2007, vol. 2 p. 13-134.

culture morale des peuples, en dépit certes du coefficient de bellicosité qu'il peut receler. On peut faire le même constat amer et dubitatif que l'abbé de Saint-Pierre sur la valeur pacificatrice de la théorie de l'équilibre des puissances¹, et refuser de céder aux charmes du projet de Confédération ou d'Union que propose ce dernier. Pour le dire autrement, on peut prendre acte du processus d'homogénéisation des sociétés et vouloir préserver la "différence" du politique, la particularité que secrète la souveraineté de l'État.

C'est très exactement là que Tocqueville pose le problème au lecteur du sens du politique; politique qui devrait, selon lui, savoir "résister" avec "art" aux effets d'entraînement de la dynamique démocratique, quelque pacifique puisse-t-elle apparaître dans l'immédiat au demeurant, et poussant sans doute effectivement ou éventuellement, de façon cohérente, dans le sens de la Confédération ou d'une Fédération. Bref, Tocqueville est réaliste, en tant qu'il est méfiant à l'endroit de ceux qui oublieraient la réalité politique, les intérêts et les nécessités de l'État, qu'il soit démocratique ou non. Mais il est aussi sensible à cette évolution de la texture de scène internationale que doit provoquer inévitablement l'apparition sur celle-ci de nations démocratiques. Il est enfin très réticent à être prêt à renoncer à la souveraineté nationale, fût-ce pour assurer davantage la paix, et cela pour certaines raisons morales que nous retrouverons dans la partie consacrée à la grandeur, alors même que des réalistes peuvent au nom de la prudence, se méfier bien plus que lui, instruit par l'histoire, du dérapage belliqueux de l'État-Nation².

A ce point de notre exposé, il nous semble donc alors maintenant quelque peu abusif, de vouloir, pour solde de tout compte, cataloguer unilatéralement Tocqueville de "réaliste", aux côtés d'un Hobbes ou d'un Locke³. Et cela aussi attentif, redisons-le, au jeu des rapports de puissances en général et à la nature "systémique" des relations internationales qu'il puisse être, aussi dubitatif qu'il soit à l'égard de la pertinence de la conduite menée par les

¹ Abbé de Saint-Pierre, (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1986, p. 37-49.

² Voir J.-B. Jeangène Vilmer [2012, p. 20].

³ Voir Samy Cohen, *Démocratie et politique étrangère, repenser les termes du débat*, Annuaire Français de Relation Internationales, AFRI 2000, volume 1, Édit. Bruylant, Bruxelles. Disponible sur <http://www.afri-ct.org/IMG/pdf/cohen,2000.pdf>, p. 3.

démocraties en matière de politique étrangère, et aussi critique qu'il soit, de fait, à l'endroit de la thèse libérale qui voudrait faire du commerce le vecteur privilégié et allant de soi de la pacification des relations internationales. Quelles que soient leur maladresses de ceux qui conduisent la politique étrangère, le terrain sociologique sur lesquelles reposent les politiques gouvernementales influe bien, indéniablement, sur le climat de ce système. Sans donc être à ranger dans le camp des libéraux en la matière, son humanisme civique, son souci sourcilleux de la souveraineté nationale, sont bien ici ce qui marque sa différence avec un internationalisme ou un transnationalisme militant, il n'en reste pas moins que la démocratisation des peuples est appelée à modifier la nature des relations entre les états (non pas, idéalement, à les dissoudre). Car ce ne serait pas la peine de dire que la démocratie représente presque comme un monde nouveau, une humanité nouvelle¹ pour dire ensuite que rien ne peut changer dans ce domaine essentiel qu'est celui des relations entre états. Et s'il ne s'agit donc point d'oublier les exigences de la réalité présente, s'il s'agit aussi de maintenir une vigilance quant à la *grandeur* dont doit se soucier chaque peuple et chaque nation, on doit être capable de penser qu'avec de nouvelles mœurs, en dépit de la Raison d'État, l'atmosphère entre ces États devrait tout de même se modifier ou s'infléchir de façon non négligeable.

Mais pour l'heure, le premier point est qu'un État démocratique reste un État, dont l'indépendance est la marque la plus évidente et nécessaire de son existence. Sa finalité première est donc la préservation de son existence, la sécurité de ses ressortissants, sauf à imaginer une réalité qui porterait, dans l'immédiat, dans ses gènes un programme d'autodestruction plus virulent que celui de conservation. Les frontières existent donc; elles sont le fait de l'histoire, pour leurs particularités, elles sont le fait de l'histoire aussi pour leur existence en général. Les hommes se sont organisés en sociétés particulières qui se sont ensuite quelque peu figées en leurs délimitations avec l'apparition de l'état moderne, souverain, disons depuis les traités de Westphalie de 1648. Ajoutons qu'il est néanmoins pensable d'accepter une

¹ I, 2, p. 338.

redéfinition des frontières, pour telles ou telles raisons, plus ou moins probantes ou spécieuses (sécurité, histoire, ou revendication “nationale”). Quoi qu’il en soit, il y a ici une nécessité qui amènera Tocqueville à ne jamais discuter le pouvoir de l’État face à celle-ci¹. La centralisation gouvernementale là est donc parfaitement légitime.

Autrement dit, il y a historiquement, culturellement, politiquement, priorité logique et antériorité chronologique du particulier sur l’universel ou sur l’horizon de celui-ci. Ajoutons un horizon international, de plus en plus prégnant de par la montée en puissance des intérêts de tous. Ce qui signifie que nous avons déjà là un premier point de rencontre et plus clairement d’opposition possible entre les entités qui composent le tableau des relations internationales, opposition qui serait plus ou moins virulente à terme, c’est bien là la question, que le fait ou le besoin de leur union. L’égalité, certes, suppose la pluralité, s’adresse à celle-ci, est grosse éventuellement d’un potentiel universaliste, mais le problème de l’égalité est que rien n’empêche une tension entre des entités que l’on peut considérer au demeurant comme égales sous tel ou tel point de vue. Surtout lorsque telle entité particulière se prétend plus détentrice de valeurs universelles que d’autres ou plus revendicative quant à ce qu’elle déclare être ses intérêts immédiats et particuliers. Les sociétés démocratiques peuvent être happées par l’enivrement de valeur universelles, elle sont aussi en leur ordinaire des sociétés traversées par *l’envie* des individus, nous l’avons vu, par *l’avidité*, une passion plus forte que la vie, dit Tocqueville en parlant des américains². Pourquoi cette envie ne se retrouverait-elle pas au niveau des relations internationales, fût-ce entre nations également démocratiques ?

b- La forme de cette nécessité. Mais une fois cela établi, et sachant donc que de fait, s’il y a d’abord le fait d’une différence rencontrant la différence, si l’on ajoute, que la

¹ *Rapport sur le système pénitentiaire...*, IV, 1, p. 238-239 “Toutes les fois qu’il s’agit de défendre le pays, d’assurer sa dignité au-dehors et sa tranquillité au-dedans, le gouvernement doit donner une impulsion uniforme à toutes les parties du corps social; c’est un droit dont on ne saurait le dépouiller sans compromettre la sûreté publique et l’indépendance nationale”.

² I, 1, p. 295. Voir Partie I de ce travail.

particularité a tendance à se renforcer dans le cas d'une rencontre avec la différence, dans une situation première d'insécurité, d'urgence, de précarité, (qui a présidé justement aux premières formes d'organisation, toujours particulières), si la clôture est d'abord une façon de sécuriser, avant de créer même de l'identité, on peut comprendre que l'on aille aussi, que l'on veuille ou que l'on soit capable de dépasser une première approche de défiance ou de pure tension rendant impensable une pensée d'amélioration des relations internationales, et cela soit de façon radicale vers l'empire, la tentation de la monarchie universelle donc, soit, lorsque les pays se sont identifiés, se sont assurés d'eux-mêmes, de leur puissance mais aussi de leur identité, vers ce que l'on appellera de façon plus problématique et avec des effets qui le sont tout autant *l'équilibre des puissances*. Avant bien sûr que l'on soit capable d'imaginer sérieusement, politiquement et concrètement une Confédération.

Équilibre des puissances, enchâssée donc dans l'histoire de l'Europe (qui est celle des Congrès de 1815, pour faire court), sentiment d'une unité civilisationnelle indéniable, (surtout au regard des autres nations et surtout continents), rôle régulateur, unificateur et pacificateur pour l'espace Européen de la papauté¹, mais aussi sentiment national respectable renvoyant à une logique de l'intérêt particulier, montée en puissance des États-Unis, menace potentielle de la Russie, et bien sûr démocratisation des sociétés, voilà à peu près l'horizon de la réalité politique dont Tocqueville veut prendre acte. L'Équilibre des puissances cet équilibre que peuvent affectionner les réalistes, n'est donc pas pour notre auteur, la clef ultime de la compréhension de la politique Étrangère que doit mener un pays, mais elle est une donnée régulatrice dont il faut savoir prendre la mesure exacte, aussi longue que soit son histoire, surtout quant à l'ambiguïté de sa finalité.

On se rappellera au demeurant qu'un auteur comme H. Morgenthau consacre tout un chapitre à exprimer son doute quant à la capacité qu'aurait cette fameuse "balance of power" à assurer, à elle seule, par elle seule, indépendamment d'autres éléments (les mœurs, l'opinion

¹ Voir par exemple, III, 3, p. 316

publique mondialisée de nos jours) la paix et le respect de l'intégrité de la souveraineté nationale des parties en présence. La situation et le destin de la Pologne au XIX^e qu'il donne en exemple, en est un bel exemple¹.

Au point qu'il n'est sûrement pas superflu de dire que ce modèle suppose que se soit contrait une triple réponse à une triple question: celle de son apparition, celle du critère d'identification de la puissance, celle de sa finalité.

x: La question tout d'abord de son apparition. Pour que l'idée d'un équilibre des puissances deviennent un "paradigme" culturel, ou un lieu commun des relations internationales, il faut plusieurs choses.

D'une part, premier postulat, que la pluralité d'entités de droit indépendantes soit une réalité entrée, *installée* dans les mœurs. Donc que s'efface l'évidence de l'empire, de la monarchie universelle ou la nostalgie de la *pax romana*, dont la *pax napoleonica* n'aura été peut-être pour certains que l'ultime fantasme, que se dissolve l'évidence des bienfaits de l'unité de commandement, de l'unicité du pouvoir dans l'ordre des relations internationales. Et l'on sait qu'il faut attendre le XVI^e pour voir ainsi apparaître les fameux projets de paix perpétuelle acceptant ce postulat qui ne vont pas cesser de proliférer ensuite pendant quelques siècles avant que des auteurs ne remettent à l'auteur l'idée d'une hégémonie bienveillante, depuis l'extinction de la bipolarité. Les projets d'Erasme (1469-1536) ou de Jean Bodin (1530-1596), ne sont plus ceux de Dante Alighieri (1265-1321) ou même de Tommaso Campanella (1568-1639), bien que ceux d'un Charles Krautamer, les écrits d'un William C. Wohlforth au XX^e puissent rappeler singulièrement ceux-ci, de façon dérisoire ou non, les États-Unis ayant il est vrai remplacé tel ou tel empire traditionnel².

D'autre part, second postulat donc, il faut que que l'interdépendance, c'est-à-dire

¹ Voir H. J. Morgenthau, *op. cit.*, p. 213- 231. Cf. Charles Dupont-White, *De l'Equilibre en Europe*, chez Guillaumin et C^e Éditeurs, Paris, 1867. p. 15 "Question de vie à conquérir pour certains peuples; pour les autres, question d'équilibre, c'est-à-dire de légitime défense; question d'honneur à l'occasion, voilà toute la politique étrangère, où il est naturel que la force ait gardé ses droits, et que la dose de raison mêlée depuis peu au régime intérieur des sociétés n'ait pas acquis les siens." Voir aussi, sur la "paix de cent ans", Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Gallimard, coll. *Tel*, 1983, p. 355-364.

² Voir B. Arcidiacomo, *op. cit.*, p. 67.

l'appartenance de fait à un ensemble relationnel solidaire soit avéré. Ce qui suppose là encore une évolution de la civilisation, entre disons d'une part l'ignorance, l'indifférence des uns à l'endroit des autres, et d'autre part l'évidence de la solidarité de fait face à un certain nombre de problèmes vitaux, reproduisant au niveau international la solidarité qui se crée ou s'est créée au niveau des individus d'une même nation, aussi faible et ténue que soit parfois la perception de cet intérêt dans des sociétés individualistes ou se déploie ouvertement une logique de la concurrence dont le solde serait censément positif à terme pour tous. Tout ce que l'on demande, pourrait-on dire, pour ce second postulat, c'est que l'on cesse de fonctionner dans l'abstraction d'une monade sans lien aucun avec les autres, et tout aussi bien, sans perception véritable de son identité dans le temps. La raison d'État est là, comme culture politique pour éclairer la perception des décideurs et les amener à songer au devenir de l'État dont ils ont la responsabilité, par-delà les réactions ou les passions qui replient les décisions sur l'ivresse du présent: ivresse de la colère ou ivresse de l'ambition.

Enfin, troisième postulat, quelles que soient les alliances, les Congrès, il faut que personne ne songe donc sérieusement à une fédération dans laquelle la souveraineté de ces éléments indépendants seraient limités pour ce qui concerne les modalités de leur politique étrangère. Nous ne sommes pas dans la cadre de la mise en œuvre d'un projet d'union des États, qui voudraient sérieusement concilier les avantages de la monarchie universelle avec les bienfaits de la diversité, ou qui se sentiraient suffisamment sommées par l'urgence d'une menace commune pour surseoir à leurs souverainetés particulières. Et nous en sommes bien là en cette première moitié du XIX^e siècle, dans ce moment, où si l'on laisse de côté les projets philosophiques, on rejette politiquement ne serait-ce qu'au niveau européen aussi bien la solution de l'Empire du passé que celle de la Fédération, la première rappelant fâcheusement l'épopée Napoléonienne, la seconde évoquant un fantasme qui va se heurter sans doute, non seulement à une vision dure de la souveraineté de l'État, mais aussi bien à l'émergence de l'esprit de nationalité qui pourra très bien éventuellement renforcer le crédit de celui-ci.

Autrement dit, la pensée de l'équilibre ou de la balance, s'oppose de façon diachronique, en amont, à la représentation d'une monarchie universelle, ou d'un *hégémon* absolu, même si on peut encore penser cet État Unique comme étant devant nous, ainsi que le fait Saint-Simon, (il est vrai que cet *hégémon*, américain pour l'heure, a pu apparaître parfois comme étant une heureuse redécouverte du XX^e siècle, après la chute du mur de Berlin), et elle s'oppose, en aval, à l'idée d'une fédération qui dissoudrait la pluralité des souverainetés: opposition dans deux directions qui pourrait amener aujourd' hui, de fait historiquement, à rendre possible la montée en puissance l'idée de Confédération, ou plus ou moins explicitement, celle d'oligarchie ou de directoire (au travers des modalités de fonctionnement du Conseil de Sécurité de l'ONU par exemple ou parfois de celui de l'unité européenne en cas de crise économique majeure.

Pour en rester et en revenir à Tocqueville, on l'aura compris, l'équilibre des puissances renvoie aux traités du Congrès de Vienne, dont il rappelle encore l'importance à son neveu Hubert pour comprendre l'ordre politique de l'Europe,¹ ainsi qu'à tous les numéros d'équilibre auxquels devront se livrer les chancelleries qui, défiantes à l'endroit d'une France, insupportable nation agitée et agitatrice, ne peuvent néanmoins la voir définitivement écrasée ou humiliée, craignant par trop que cela ne renforce la puissance, qui de la Russie, qui de l'Autriche².

y: Quel est à tout prendre la critère d'appréciation de cette dite puissance ? Il faut qu'une fois l'interdépendance posée, se dessine l'évidence de la réalité des relations internationales, qui ne sauraient être autres qu'un rapport de puissances. Et quand bien même prend-on soin de distinguer puissance et force militaire, ou à tout le moins de ne pas identifier ou amalgamer trop rapidement ces termes, considérant ainsi que par ce terme de puissance, on n'entend rien d'autre que le fait de pouvoir soumettre la volonté de l'autre à la sienne, ou de créer une conjoncture favorable à la satisfaction de ses intérêts, il n'en reste pas moins qu'en cette première moitié du XIX^e, la force militaire potentielle, susceptible d'être déployée est bien ce qui

¹ Lettre du 4/01/1855, XIV, p. 303.

² Voir sur ce point par exemple, *Histoire de la diplomatie française*. Perrin, 2005, collect. tempus 2007, volume I, p. 13-25.

est l'indicateur le plus crédible ou le plus ostensible, le plus compréhensible de la puissance d'un État; les considérations économiques, démographiques ne prenant sens qu'au regard de cette dite force. Que l'on doive imaginer une autre forme de puissance, d'influence, *soft power*, *smart power*, soit ! Et Tocqueville accepte tout à fait de le concevoir (et nous y reviendrons dans notre Cinquième partie). Mais il n'empêche qu'aucun responsable politique ne saurait se désintéresser du maintien d'une capacité d'intervention militaire suffisante, ne serait-ce qu'à titre dissuasif.

Peut se mettre alors en place, et seulement alors, et à ce seul niveau de l'analyse, effectivement, une certaine politique "réaliste" telle donc que pourraient l'entendre un E. H. Carr, un R. Aron ou un H. J. Morgenthau¹, par-delà leurs différences. La politique étrangère sera rationnelle, calculatrice, prudente, ou devrait l'être, sachant que la puissance de l'un ne peut se jouer qu'au détriment de la puissance des autres, et que la guerre, aussi probable ou possible qu'elle soit de par le système de ces relations (R. Aron) ou la nature des hommes (Morgenthau), est souvent davantage le signe d'un échec de cette politique étrangère que l'expression d'un calcul pertinent, surtout si l'on parle d'une guerre que l'on voudrait mener hors de la zone d'influence possible. Diplomatie, échanges commerciaux, droit, tout cela doit être compris "en vérité", pour autant que l'on ait le courage de regarder la réalité en face comme les simples *signes* de la force militaire susceptible d'être déployé en dernier ressort, lorsque les règles qui ordonnent des relations plus pacifiques et constructives ne seront plus respectées. Et rien ne garantit qu'un jour ou l'autre, pour telle ou telle raison, donc, une puissance ne trouvera pas souhaitable de transgresser ces règles. Il ne s'agit alors certes plus, ici, de distinguer, dans notre modernité, sérieusement, *l'auctoritas* de la *potestas*. Et la démographie, le progrès technique, la puissance économique, la cohésion sociale, ne sont que les divers paramètres qui permettent d'identifier la force qu'une nation est éventuellement capable de déployer. C'est ce potentiel-là qui est la "vérité" de la politique étrangère d'une nation, même si comme en tout jeu, il est possible de "bluffer" plus ou moins durablement aussi bien au demeurant ces partenaires du moment que ses

¹ E. H. Carr (1892-1982), H. J. Morgenthau (1904-1980), R. Aron (1905-1983).

adversaires. Chacun a ainsi à agir selon sa puissance, et tant pis pour ceux qui voudraient croire que les alliances puissent résister aux intérêts. Et tant pis pour ceux qui ont pu croire que l'on pouvoir renoncer à l'exercice de la puissance dès lors que les conséquences ont été clairement appréciées. La seule règle qui vaille alors, c'est la prudence, le calcul; non pas une perception idéaliste d'un intérêt général, ou la perspective d'une communauté internationale fondée sur une coopération ou collaboration qui serait sérieusement la transcription de relations de "confiance". Les relations internationales doivent davantage être pensées au travers du dilemme du prisonnier qu'au travers de l'esprit d'équipe ou de l'esprit de charité.

En l'occurrence, Tocqueville, aux Affaires, aura ainsi toujours à se demander, avant la question de la justesse de la cause, si une intervention est utile, si nos intérêts sont menacés, refusant de faire passer par exemple la cause de la liberté dans le monde avant les intérêts de la France¹.

Sans avoir à rentrer dans le détail des dossiers, il nous suffit de dire, que lorsqu'il s'agit de l'affaire de l'expédition d'Italie², de celle des réfugiés de Constantinople, d'Allemagne³, de celle de Rio de la Plata⁴, Tocqueville sut se montrer effectivement d'un parfait réalisme en la matière⁵, si l'on entend donc par là un esprit de prudence qui chercher avant tout à éviter les guerres inutiles au regard des intérêts de l'État. Considérant donc que la France, république "en son assiette", devait avant toutes choses, éviter de mimer fâcheusement l'enthousiasme révolutionnaire des armées de la Révolution, (sachant même résister aux interpellations du Parlement évoquant le respect de la souveraineté du peuple Italien), il s'efforça donc bien de privilégier au premier chef ses intérêts, de préserver sa zone d'influence⁶, faire pièce avec toute la modération possible aux ambitions de l'Autriche⁷, même s'il est vrai, il voulut aussi, ce qui montre là encore, qu'il n'est pas *seulement* un réaliste, se soucier aussi bien de son honneur, et de

¹ Sur Tocqueville lors de son Ministère cf. III, 3, p. 269-411.

² Cf. III, 3, p. 270.

³ III, 3, p. 304.

⁴ III, 3, p. 387.

⁵ Cf. III, 3, Introduction d'A. Jardin.

⁶ III, 3, p. 317-318.

⁷ VI, 1, p. 102, lettre à H. Reeve du 30/06/1849; p. 104, lettre à H. Reeve du 5/07/1849.

sa grandeur, sur lesquelles, comme nous l'avons déjà dit, nous aurons à revenir dans une autre partie.

Au point que la colonisation pour lui, qui est alors Ministre des Affaires étrangères (en 1849), colonisation qui implique donc une "conquête" territoriale, et une guerre pour cela, dès lors qu'elle se joue hors de la vieille Europe où se coudoient les nations civilisées, peut lui sembler à tout le moins parfaitement légitime, sinon pertinente ou nécessaire. Jusqu'en Amérique du Sud se poursuit la question des alliances et des rivalités avec l'Angleterre. Si l'idée d'un protectorat ou équivalent à Montevideo (avec une arrivée de milliers d'émigrés français) est compromise, et éveille par trop l'inquiétude d'un Palmerston, il faut trouver une solution de rechange. En parlant donc de la question de la Plata, Tocqueville déclare ainsi à son ami Beaumont, en poste à Londres "Le second côté est celui qui regarde une colonisation ailleurs. Il est indispensable de présenter quelque chose de praticable en ce genre au moment où on repousse l'idée de Montevideo"¹.

Ce qui importe est bien que Tocqueville acceptant la démocratie, mais voulant repérer les nécessités de la raison d'État, ne s'embarrasse pas nécessairement du principe de la souveraineté des peuples, voire de sa propre constitution (celle de 1848), quand les intérêts de la nation l'exigent, et quand donc l'équilibre des puissances est en jeu, en l'occurrence par exemple, dans la péninsule italienne, en dépit, qui plus est de. "Je sais bien (ceci entre nous) où est le faible de notre expédition. C'est vis à vis de la France républicaine. Oui, les Français peuvent dire à leur gouvernement qu'il y a dans l'expédition quelque chose qui répugne peut-être au principe de la Souveraineté du peuple qui sert de base à tout notre édifice politique; mais les étrangers et surtout l'Angleterre éclairée comment ne préfèrent-ils pas que nous ayons pris cette tâche au lieu de la laisser à d'autres?"².

A charge de savoir, s'il s'agit là d'une confiscation de la politique étrangère d'une

¹ A G. de Beaumont, le 9/07/1849, VIII, 2, p. 165. Sur le rapport entre la colonisation française et la puissance anglaise, voir H. Wesseling, *op. cit.* p. 169-170.

² A H. Reeve, lettre du 5/06/1849, VI, 1, p. 102.

société “démocratisée” au sens tocquevillien, par le pouvoir, ses élites¹, voire, un aristocrate, ou si au fond, une fois, le remue-ménage, les protestations populaires de rigueur apaisées, ou les interventions politiciennes inévitables à la Chambre inévitables, le peuple s’accommode, somme toute, assez bien de ce qui pourrait servir, en général, ou à tout le moins, ne dérange pas, en particulier, ses intérêts². Complicité objective entre le peuple faisant mine de défendre des valeurs, et sans doute peut-être le croyant, et un pouvoir sachant en fait ce qu’il veut et ce qu’il attend de lui, acceptant parfois le rôle de politique “réalisme” infâme ou cynique, mais sachant néanmoins quelles sont les priorités ou les attentes inavouées de son électorat ?

L’équilibre, en général, ne réside alors dans rien d’autre que le fait qu’il est donc possible que la force de chacun puisse être neutralisée par celle des autres ou d’une partie des autres alors même que chacun est porté à assurer au moins son indépendance, si ce n’est sa puissance au détriment ou aux dépens des autres. Ce qui ne signifie en aucune façon que l’équilibre, donc, assure la paix, tant chacun peut être tenté ou capable de prendre des risques, en restant en deçà du seuil à partir duquel sa politique agressive à l’endroit d’un autre état, aussi petit soit-il commencerait d’intéresser ou d’inquiéter éventuellement les autres états. Nous retrouvons bien là, effectivement, on peut le voir, la question de l’intérêt bien entendu. Une politique étrangère “réfléchie” et raisonnablement intéressée, sait apprécier la ligne au-delà de laquelle l’exercice de sa poussée, de sa puissance, aussi rentable à court terme, va provoquer une réaction de la partie adverse, inquiéter les parties neutres en présence, au point de le mettre peut-être son tour en position défensive, annulant le profit acquis en le rendant trop précaire et donc désormais déjà trop chèrement payé.

z: La question de la finalité de cet équilibre. Le modèle de l’équilibre des puissances, il faut y insister, ne signifie pas conceptuellement, et encore moins historiquement,

¹ Sur la récupération de la “démocratie” par les élites, voir Dupuis-Deri Francis, *Démocratie. Histoire politique d’un mot, aux États-Unis et en France*, op. cit. p.10-15.

² Voir, à rebours d’un certain optimisme positiviste, socialiste, utopique, ou internationaliste, le scepticisme de Charles Dupont-White concernant le pacifisme foncier et “déjà là” des peuples démocratiques, au contraire, soi-disant, des monarchies. *De l’Équilibre en Europe*, op. cit. p. 92 “Libre à vous, par exemple, de prévoir une démocratie universelle et pacifique; mais de ce compte, peuples et rois auraient bien changé”.

l'établissement de la paix, à l'intérieur du système, et encore moins la paix entre ce système et l'extérieur. Et force est de constater, au demeurant, que l'idée que ce système pourrait être cause et condition nécessaire et suffisante d'une paix durable, (fût-ce à l'intérieur du système) n'apparaît guère en fait avant la fin du XVIII^e siècle, avec la reformulation newtonienne du modèle. Avant cela, le modèle de la balance est bien d'abord au premier chef le refus de l'hégémon; il s'agit de s'y opposer, que l'on pense le système menacé par une seule puissance (Venise dans l'Italie du XV^e siècle par exemple) ou par deux grandes puissances rivales (Les Maisons d'Autriche et de France au XVI^e siècle pour exemple). Dans les deux cas, cette représentation ne vise pas d'abord la paix, mais bien la sécurité, l'indépendance, et celles-ci valent bien parfois une guerre préventive.

Ainsi, lorsque Bodin nous dit que "la seureté des Princes et des républiques gît en un contrepoids égal de puissance des uns et des autres"¹, il ne prétend pas que ce modèle doive nécessairement apporter la paix, en général. Pour preuve, encore, s'il en était besoin, lorsque Sully (1559-1641) dans son célèbre écrit (1632 et 1638) qu'il veut attribuer à Henri IV, rédigé durant les massacres de la guerre de Trente Ans, parle de paix et d'équilibre, il distingue bien les deux problèmes. Il faut certes, sortir des visées dominatrices de telle ou telle puissance (sans doute pense-t-il essentiellement à celle de la Maison d'Autriche) en les égalisant toutes, autant d'un point de vue de la force que de l'étendue du territoire, (en l'occurrence quinze États ou souverainetés).

Mais se c'est là un premier point nécessaire, cela ne saurait suffire, sachant qui plus est qu'il faut parfois maintenir cet équilibre par la guerre: guerre préventive, voire et des guerres de la part d'États qui ne sont même pas immédiatement victime des déséquilibres occasionnées par la "poussée" d'une puissance contre ses voisins.

Effectivement, en manière de bilan, si personne ne songe à remettre en question ce modèle de l'équilibre, qui semble aujourd'hui si raisonnablement congruent avec un projet

¹ Voir B. Arcidiacono, *op. cit.* p. 95.

pacifiste, encore faut-il se mettre d'accord sur ses finalités possibles, et cesser d'imaginer que l'équilibre serait en lui-même le vecteur nécessaire et suffisant de la pacification d'un système. Loin s'en faut.

Sur ce point, les analyses de B. Arcidiacono¹ nous offrent, en matière de conclusion et de synthèse de ce problème, une typologie précieuse. On peut distinguer ainsi, selon lui, trois finalités possibles: un équilibre *sécuritaire*, un équilibre *antihégémonique*, un équilibre *pacificateur*. Entendons par là clairement donc, que l'apparition historique du modèle de l'équilibre ne s'inscrit effectivement pas dans une nécessaire perspective de paix, et que l'on pourrait même affirmer par ailleurs, qu'il est moins favorable à celle-ci qu'une position hégémonique ou d'hyper-puissance pourrait l'être.

L'équilibre des puissances repose donc sur des choix, (la diversité d'états souverains, au moins deux, le refus de l'Empire), des postulats, (la préférence pour la paix, la capacité à se satisfaire de ce que l'on possède déjà, la volonté d'un État tiers éventuellement de se sentir concerné par l'agression d'un petit État par un plus grand) qui ne vont pas de soi. L'équilibre des puissances en Europe que visent à établir les traités de 1815 ne prétendent pas tant encore à établir la paix, qu'à établir une condition nécessaire de la paix en établissent un équilibre qui préserverait chacun de la tentation hégémonique d'un autre pays, pour autant que ce dernier voudrait bien calculer le coût, pour lui, de ses ambitions et des hostilités qu'il serait sur la point de déclarer² .. Il y aura paix, parce qu'une logique systémique est prêt à faire la guerre pour rétablir l'équilibre dès qu'une volonté hégémonique se serait manifestée et à faire la guerre, pour prévenir même un quelconque et dangereux déséquilibre. Au fond comme le notait Guicciardini en son temps, la paix est davantage la condition que la conséquence de l'équilibre³ .

Il est donc loisible de dire que par-delà les analyses de l'auteur *De La Démocratie en Amérique*, l'homme politique qu'il est aussi sait prendre acte que le système des relations

¹ *Ibid.*, p. 81.

² *Op. cit.* p. 170-171.

³ *Op. cit.* p. 94.

internationales ne reflète pas, pour l'heure, le mieux possible l'option fondamentale des démocraties qui tendait à nous rassurer sur elles, pour ce qui a trait à ce fléau qu'est la guerre. Si une société démocratique n'est pas portée à vouloir la guerre, elle est tout de même un État dont la ligne d'action première est l'indépendance. Et dans un contexte où le droit n'existe pas suffisamment, la seule façon d'assurer le suffisant est d'avoir toujours plus de puissance, en sachant tout de même se rendre compte où il convient de s'arrêter: à savoir lorsqu'un surplus de puissance risque de provoquer une réaction des autres puissances et une alliance entre elles¹. Une société démocratique est aussi une société envieuse, même si elle aura su en son sein, pour compenser ses envies qui peuvent se transformer en prurits révolutionnaires, développer une culture du droit². Elle peut donc, d'une certaine façon, et en ses tendances, parfaitement s'inscrire dans les mœurs des puissances composant un équilibre, ne reculant que devant le coût exorbitant d'une action belliqueuse lorsque ses prétentions, par exemple, non seulement susciterait une réaction armée de sa possible victime, mais tout aussi bien lorsque ses interventions apparaîtraient à l'ensemble des acteurs du système comme témoignant de l'hybris d'une visée hégémonique.

Nous sommes là, faut-il le préciser très loin encore d'une vision benthamienne des relations entre États, postulante entre eux un intérêt commun essentiel et visible qui rend absurde et irrationnel le recours à la force en cas de différend, différend qui ne peut être en droit que la conséquence d'un malentendu ou d'un mauvais calcul. Ainsi, lorsqu'il s'agira de justifier l'intervention à Rome en 1849, pour remettre le Pape sur son Siège, ³ un des arguments de Tocqueville sera encore celui de la nécessité de faire pièce à l'influence de l'Autriche dans cette partie de la péninsule⁴.

Et l'on voit dans certaines de ses pages que la politique qu'il mène durant son

¹ Sur toute la question d'une hésitation emblématique d'un auteur entre d'une part l'équilibre et sa valeur iréniste douteuse, d'autre part les charmes d'une fédération républicains, et enfin la valeur éthique de la nation, porteuse de valeurs universelles, on lira l'étude de A. Philonenko consacrée à Fichte in Philonenko Alexis, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin, 1976, ch. II, p. 51-64.

² I, 1, p. 325.

³ Sur l'expédition de Rome, on consulera avec une certaine étonnement parfois, P. de la Gorce, *Histoire de la Seconde République*, 2 tomes, Paris, Librairie Plon, 1914, T. II, p. 150-248.

⁴ III, 3, p. 316, 318. Et cela au nom de la "grandeur" de la France. Sur ce vocable, voir notre partie V.

ministère (aux Affaires Étrangères) est profondément marquée par ce souci de peser les conditions d'un équilibre à préserver en Europe, en évitant de permettre la création de telle ou telle situation hégémonique¹, qu'il s'agisse de la question de l'Unité Italienne donc, de l'Allemagne ou de la Russie, sans oublier bien sûr, même si elle n'apparaît pas dans cette page de l'ombre toujours présente sur mer, de l'Angleterre. Éviter *l'hégémon* peut légitimer une intervention armée, prenant le relais de la diplomatie, intervention qui ne devrait pas somme toute apparaître comme illégitime aux puissances qui ne veulent que le maintien de l'équilibre entre les sphères d'influence établies, et qui peuvent redouter au demeurant les agitations nationalistes, qui pourraient elle aussi (comme les tendances unificatrices en Italie) remettre en cause ce statu quo. Et si Tocqueville agit ainsi, c'est aussi parce que ses homologues anglais, autrichiens, allemands, font bien sûr de même².

S'agit-il là encore d'un retard entre les principes, les tendances profondes, et la réalité du système, sachant que celui-ci sera inévitablement chamboulé à terme par celui-ci ou reprécisé ? Ou est-ce l'indice que Tocqueville aurait "oublié" quelque chose dans son analyse ? Par exemple, le fait que si les sociétés démocratiques veulent la paix, à l'intérieur d'un système d'états indépendants qui n'est justement pas le meilleur moyen, dans l'absolu ou l'immédiat, d'assurer la paix, elles ne veulent peut-être jamais seulement et uniquement la paix, ou non pas la paix à n'importe quel prix. Peut-être qu'à voir les peuples démocratiques trop adoucis, notre auteur néglige d'ajouter certains éléments qu'ils repèrent en ordre dispersé, sources de dynamisme, de patriotisme, et aussi bien de bellicosité. La paix, oui, mais aussi l'indépendance, mais aussi un sentiment d'identité qui peut aimer à se frotter à l'extérieur, voire aussi de la "grandeur"³.

c- La dynamique du système. Tocqueville n'est pas insensible au fait que cette structure

¹ III, 3, p. 252.

² Cf. là encore *Histoire de la diplomatie française*. Perrin, 2005, collect. tempus 2007; pour ce qui concerne l'action de la politique étrangère de la France jusqu'à la mort de Tocqueville en 1859. vol. 2, p. 13-115,

³ Sur cette grandeur à laquelle aspireraient de jeunes nations, et qui ne serait guère gage de pacifisme certain, nations démocratiques ou pas, voir C. Dupont-White, *De l'Equilibre...*, op. cit. p. 27-28, 75.

systémique soit susceptible d'une dynamique, alors même que cette dynamique ne va pas immédiatement ou nécessairement dans le sens d'une démilitarisation de cet espace de par la démocratisation des peuples. C'est bien là le problème, la culture de l'égalité, si elle est pacifiste pour une part, elle est aussi souvent ou plus immédiatement identitaire qu'universaliste, ou internationaliste.

Quoi qu'il en soit, sous le terme d'évolution, on peut désigner trois ordres de phénomènes très différents.

Soit on veut signifier par là simplement la modification des termes de ce rapport, un équilibre qui suppose des forces commensurables et pondérables¹, les problèmes liés à une colonie en insurrection, en faveur d'une ou de plusieurs puissances, sans que l'on atteigne néanmoins le "seuil hégémonique". Et pour certains, on peut le noter, c'est bien là que le bât blesse, lorsque l'on voudrait faire de cette "balance" un vecteur, voire la condition nécessaire d'une paix générale, sinon totale, à l'intérieur du système, avec comme condition nécessaire l'égalité des parties (ainsi que le veut le projet de Sully par exemple). Que l'on songe alors à Hobbes, qui voit dans le rapport de forces, et entre force égales, précisément, la cause d'un état de guerre continuelle entre nations (si ce n'est de combats effectifs), chacun songeant à son intérêt, et capable de juger diversement en fonction de son "tempérament" des risques et des profits d'une action belliqueuse, en ne trouvant en face de lui, jamais immédiatement une force irrésistible qui ne lui laisserait aucune chance en cas d'affrontement. Que l'on songe aussi à l'abbé de Saint-Pierre dénonçant l'état de guerre permanent qu'engendre ce système d'équilibre². "Tout Souverain doit craindre qu'aucun de ses voisins ne devienne trop puissant par ses conquêtes; ainsi c'est une nécessité quand la Guerre s'allume entre deux souverains, qu'elle s'allume encore peu à peu entre beaucoup d'autres, et la cause de cet embrasement est la crainte raisonnable de l'agrandissement d'un voisin, qui peut devenir injuste et ennemi."

Ainsi par exemple, du progrès technique, comme la vapeur donc, pour voir,

¹ Sur l'introduction de la vapeur dans l'armement, voir par exemple VI, 1, p.76, à H. Reeve, le 16/07/1844.

² Abbé de Saint-Pierre, *op. cit.*, p. 32.

combien le système pour être efficace, comme dissuasion, a besoin d'un rééquilibrage permanent des forces qui entraîne des dépenses certaines. Même si ce progrès technique peut, il est vrai, permettre à un pays comme la France, ponctuellement, de regagner du terrain sur la puissance Anglaise¹, elle-même déjà menacée par la montée en puissance de la flotte commerciale étasunienne.

Ainsi par exemple, de la question de l'unité de l'Allemagne,. Certes, sa division est avantageuse, réduisant ainsi sa puissance potentielle, mais son unification pourrait nous protéger de façon plus efficace de la menace des tsars. "L'état du monde est nouveau; il nous faut changer nos vieilles maximes et ne pas craindre de fortifier nos voisins pour qu'ils soient en état de repousser un jour avec nous le commun ennemi"². Ce qui fait que nous pouvons avoir, aussi étrange que cela puisse paraître au premier abord, France républicaine et monarchie Anglaise, des intérêts communs contre les revendications d'unité des populations allemandes³.

Ainsi par exemple de la question de l'attitude de l'Angleterre devant la France devenue (de nouveau) républicaine en 1848. Si l'Albion peut ne pas apprécier cette nouvelle situation, elle aurait peut-être tort de chercher à fragiliser une république encore faible, qui vaut mieux, à tout prendre, qu'une "anarchie révolutionnaire" qui ouvrirait la porte à la possibilité d'une guerre. "Une république modérée et raisonnable doit être à ses yeux pour le moment la meilleur de toutes les combinaisons"⁴. Et aussi étrange que cela puisse apparaître, on doit imaginer qu'en dépit de l'aveuglement des agents diplomatiques, la France et l'Angleterre ait un intérêt commun à ne pas voir se réaliser l'unité allemande que réclame la passion des populations.

Soit il peut s'agir de l'introduction ou de *l'éjection* d'un ou de plusieurs éléments du système. L'*invention* de la Belgique, à ce titre, en 1830, pourrait être un bel exemple de la capacité des forces en présence à se mettre d'accord sur la nécessité d'un état-tampon en quelque sorte, à l'intérieur du système, comme elles peuvent se montrer capables de se mettre d'accord

¹ Lettre à H. Reeve du 16/07/1844, VI, 1, p.75-76.

² *Souvenirs*, XII, p. 249, sur Tocqueville Ministre, voir J.-L. Benoît [200], p. 315-319.

³ Voir lettre à G. de Beaumont, alors ambassadeur à Londres, 27/08/1848, VIII, 2, p. 29, et aussi p. 468.

⁴ A G. de Beaumont, 27/08/1848, VIII, 2, p. 29.

sur un partage des territoires à l'extérieur de ce système, quand bien même, il est plus facile d'imaginer des frictions militaires sur ces théâtres d'opérations lointains, puisque l'on pourra parler plus aisément de gloire, sans avoir à craindre la catastrophe politique que représente la morts de ressortissants civils des états concernés.

Soit il peut s'agir de la mutation de la nature de ces relations, vers par exemple un rapport non plus de concurrence équilibrée, mais vers, par exemple, un rapport fût-il ponctuel et concernant un problème précis, de coopération, ou insinuant l'idée qu'il y a véritablement un intérêt général, a minima, au moins à éviter la guerre. La concurrence pourrait céder le pas à la coexistence harmonique, à l'idée que le rapport de force n'est pas nécessairement l'horizon, la norme, et la vérité des relations entre puissances étatiques, bref à une collaboration de principe, à une authentique coopération. Se dessinerait l'idée que ce qui rapproche peut l'emporter sur ce qui sépare, se préciserait la compréhension d'un possible projet commun, s'affirmerait l'évidence que les relations internationales peuvent et doivent être des relations d'entente et de respect et non pas seulement de défiance et de concurrence. Cela étant, s'il peut y avoir mutation, il peut aussi y avoir dégénérescence

Mais ces intérêts communs ne se dessinent que dans l'urgence et sous la pression de celle-ci. Qu'ils s'agissent des adversaires de la chrétienté à une certaine époque, des Russes à une autre, ou de catastrophes naturelles, ou de problèmes terroristes, il ne s'agit là que d'une hiérarchisation des priorités de sécurité. Pour ce qui concerne Tocqueville, il va de soi, semble-t-il que le pacifisme des démocraties, comme réalité morale de ces sociétés, se doit de prendre acte, transporté ou transposé dans le domaine politique, de la réalité des relations internationales qui est pour l'heure un équilibre, paradigme aux contraintes desquelles les sociétés démocratiques ne peuvent s'exonérer.

Si l'on considère premièrement, que Tocqueville n'adhère nulle part, dans son œuvre, à l'idée selon laquelle les nations auraient nécessairement, généralement, "systématiquement" des intérêts harmoniques entre elles évidents, hors de quelques intérêts

civilisationnels généraux qui en eux-mêmes ne sont pas un obstacle à des règlements militaires de certains différends, en second lieu que les sociétés démocratiques ont aussi leurs *envies*, donc, dont l'émoussement de leurs possibles expressions belligènes ne va pas nécessairement de soi, et enfin, que ces mêmes sociétés démocratiques, lorsqu'elles sont sociétés de libertés, ne vont pas sans s'accompagner d'un esprit collectif qui les rend tout à fait aptes, non seulement à se défendre, de l'extérieur, mais aussi à se transmuier en une dynamique belligène si viennent s'y mêler tels ou tels éléments impurs, (frustration sociale, esprit religieux missionnaire, droit à la guerre préventive, sans même évoquer telle ou telle manipulation des gouvernements, ou intérêts spécifiques), force est de constater que ces éléments qui s'additionnent viennent sensiblement infléchir une vision optimiste que dégage l'essence morale des sociétés démocratiques sur laquelle Tocqueville a tendance à mettre l'accent ou telle que l'on a tendance à le lire d'ordinaire. De façon paradoxale, si l'on veut prendre au sérieux l'histoire, on pourrait dire, aussi illogique qu'apparaisse à première lecture la formule, que l'essentiel est peut-être à chercher dans l'accidentel et ses conséquences.

Et c'est bien ainsi que Tocqueville veut penser la réalité de la politique étrangère des sociétés démocratiques. Ce sont des sociétés pacifiques donc certes, mais sociétés qui sont traversées aussi par des nécessités politiques, des incertitudes ou des ambiguïtés quant à l'expression de certaines réalités morales (l'envie, la perception de l'intérêt, et la valeur de l'intérêt lui-même comme principe d'action, l'enthousiasme etc.). Le seul point d'optimisme qu'il faut donc évoquer est qu'il pointe effectivement un dernier vecteur d'évolution possible de ce système. Celui qui, par-delà les divergences "sensibles" d'intérêts (ponctuels ou non) entre des nations interdépendantes, en dépit d'une identité nationale, qui, pour telle ou telle raison, peut prendre une forme belliqueuse à l'endroit des autres, permet que le pacifisme d'un pays "démocratisé" consonne ou soit harmonique avec un autre pays qui se "démocratise" aussi dans le même moment. Ce qui somme toute n'est pas une absurdité, et est même parfaitement logique si l'on veut bien considérer que le phénomène de démocratisation et d'homogénéisation des

sociétés est une lame de fond qui concerne, à terme, du moins dans l'espace civilisé, l'ensemble des sociétés.

Cette homogénéisation culturelle est-elle suffisamment simultanée pour que le pacifisme de l'un ne fasse pas les frais d'un pacifisme plus relatif ou retardataire de l'autre ? Le pacifisme des peuples est-il véritablement assez prégnant, convaincu, pour résister aux "intérêts" des gouvernements ou de certains groupes de pression qui savent orienter la politique étrangère d'un pays ? Ce pacifisme est-il assez éclairé, pertinent pour savoir comment construire une paix durable, en sachant obtenir du gouvernement qu'il retranscrive cette volonté dans sa politique ? Ou bien faut-il dire que dans le doute de relations internationales toujours dangereuses, confrontées à l'opacité que représente les volontés des autres, le génome pacifique des sociétés démocratiques va subir une mutation qui le mettra à l'aune des politiques étrangères plus "classiques" ? Nous aurions eu là une création originale, prometteuse, mais qui menacée de disparaître avant qu'elle ait su ou pu *contaminer* les autres sociétés, ou qu'elle ait pu attendre l'extension à celles-ci du phénomène de démocratisation, aurait préféré muer. Et il faut bien reconnaître qu'une politique étrangère responsable, selon Tocqueville, ne semble guère miser sur l'idée que la guerre serait devenue une option obsolète et une possibilité ou probabilité désuète.

Quoi qu'il en soit, toutes ces questions montrent qu'une fois évoquée le potentiel *d'indépendance* des États démocratiques, il convient d'interroger aussi bien la *pertinence* éventuelle de l'opinion publique des peuples démocratiques (ses lumières), que *l'influence* qu'elle parvient à exercer sur le pouvoir en place.

B: La faiblesse de la politique étrangère des démocraties.

Il y a donc ce fait, que Tocqueville considère comme évident a priori et avéré a posteriori que la politique étrangère d'une démocratie sera toujours "faible": entendons pas là qu'elle aura du mal à être en accord aussi bien avec les exigences de base de ce que doit être les exigences de bases de toute nation désireuse de préserver son "honneur" et son indépendance,

qu'avec la spécificité morale, et donc le pacifisme, que peut recéler une société démocratique¹. On peut vouloir la paix, et par une politique étrangère calamiteuse, provoquer la guerre, susciter l'envie, éveiller la bellicosité ou à tout le moins la défiance des autres nations (ce que la France n'a eu de cesse de faire à plusieurs reprises depuis 1815, bien involontairement, et aussi bien par ses désordres révolutionnaires que plus directement encore), quand ce n'est peut-être pas décider de la guerre pour résoudre dans l'urgence et par l'urgence des problèmes de politique intérieure.

En fait, nous pourrions nous inspirer, pour lire et entendre cette accusation de Tocqueville, d'un article de Cohen Samy, déjà cité ci-dessus, paru en 2000 dans *l'Annuaire Français des Relations Internationales*². Que nous dit-il en effet, en substance ? C'est que cette question est effectivement au cœur de la viabilité des sociétés démocratiques ou de leur cohérence à tout le moins. Car on pourrait imaginer (mais n'est-ce pas souvent le cas après tout ?) que des sociétés institutionnellement, sociologiquement démocratiques, "oublient" ou négligent de "démocratiser" véritablement leur politique étrangère ou de la rendent conformes, sous couvert de la Raison d'État, à ses principes éthiques et institutionnels. Les règles et les principes, les valeurs prévalant entre égaux, entre citoyens libres, ne seraient en rien un modèle régulateur et déterminant pour définir les règles et les principes qui devraient prévaloir en matière de relations internationales. L'enthousiasme universaliste de la révolution française pourrait ainsi, par exemple, avoir définitivement été corrodé par les nécessités ou les plaisirs de l'identité et de la particularité.

On peut en effet recenser trois "lieux" de problèmes: celui de l'opinion publique, celui du Parlement, celui de l'exécutif, pour ensuite soit espérer, soit redouter, un surplus de ce qui serait une démocratisation de la politique étrangère. Nous aurions affaire à une opinion

¹ Sur cette faiblesse, ces raisons et ses remèdes, on consultera l'article de J. Waisse, *De l'infériorité des régimes démocratiques dans la conduite des affaires extérieures*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. XXX, 2009, p. 137-158. On pensera sans doute, à ce sujet, au petit écrit de Charles Dupont-White, *République ou Monarchie*, Guillaumin, Libraire-Éditeur, Paris, 1871, dans lequel celui-ci refuse aussi bien une politique étrangère confiée à un monarque plus ou moins vieillissant que dépendant par trop du "despotisme des masses" à cause du suffrage universel. Voir p. 4-10. Voir aussi du même, *L'Équilibre en Europe*, op. cit., dans lequel il refuse de dire que les peuples seraient d'ailleurs pacifiques en eux-mêmes, considérant en outre que la guerre reste le "duel des nations", en dépit d'un progrès des mœurs (p. 8, 9, 14).

² Voir S. Cohen, déjà cité : *"Démocratie et politique étrangère, repenser les termes du débat" etc.*,

publique indifférente, insuffisamment éclairée, inconséquente et versatile, nous aurions affaire à un Parlement trop “lent” ou trop peu “discret”, englué dans ses manœuvres politiciennes, nous aurions affaire à un gouvernement trop fasciné par le court-terme, aujourd’hui nous dirions trop crispé sur les sondages, surtout en période électorale, avec des conséquences qui peuvent s’étendre jusqu’aux options stratégiques retenues en cas d’intervention. Et l’on sait, pourrions-nous ajouter, qu’a vouloir parfois éviter la mort des militaires, on choisira peut-être toujours des options d’intervention qui ne seront ni les plus efficaces (l’importance accordée à l’aviation), ni les plus compréhensibles pour les populations civiles que l’on prétend aider et qui pourront faire les frais des fameux “dommages collatéraux” d’un largage de bombe à haute altitude.

Plus précisément, ou plutôt pour en revenir à Tocqueville, pour que la politique étrangère des démocraties ne soit pas ce qu’elle est, il faudrait que le peuple, que la majorité, ne soient pas le peuple ou la majorité, il faudrait que le personnel politique ne soit pas ce qu’il est et que la vie politique n’attire et ne retienne pas seulement les personnalités médiocres, il faudrait encore que les institutions ne soient pas véritablement démocratiques, au sens où elles ne supposeraient pas une certaine transparence qui répugne à la nature et à l’efficacité de la diplomatie, et un contrôle par exemple de l’exécutif par le législatif, ce dernier étant plus tributaire de l’opinion publique, de ses impulsions, soumis encore davantage éventuellement, en fonction de la nature de la Constitution, à l’épée de Damoclès des échéances électorales.

Il est alors temps, effectivement, arrivé à ce point, de regarder de plus près les attendus de cette mise en accusation, voire de cette invalidation de la politique étrangère des démocraties par Tocqueville. Le texte affirmatif, essentiel, tiré de son œuvre majeure est le suivant. “Quant à moi, je ne ferai pas difficulté de le dire: C’est dans la direction des intérêts extérieurs de la société que les gouvernements démocratiques me paraissent décidément inférieurs aux autres. L’expérience, les mœurs et l’instruction finissent presque toujours par créer chez la démocratie cette sorte de sagesse pratique de tous les jours et cette science des petits événements de la vie qu’on nomme le bon sens. Le bon sens suffit au train ordinaire de la société; et chez un

peuple dont l'éducation est faite, la liberté démocratique appliquée aux affaires intérieures de l'État produit plus de biens que les erreurs du gouvernement de la démocratie ne sauraient amener de maux. Mais il n'en est pas toujours ainsi dans les rapports de peuple à peuple.

La politique extérieure n'exige l'usage de presque aucune des qualités qui sont propres à la démocratie, et commande au contraire le développement de presque toutes celles qui lui manquent. La démocratie favorise l'accroissement des ressources intérieures de l'État; elle répand l'aisance, développe l'esprit public; fortifie le respect à la loi dans les différentes classes de la société; toutes choses qui n'ont qu'une influence indirecte sur la position d'un peuple vis-à-vis d'un autre. Mais la démocratie ne saurait que difficilement coordonner les détails d'une grande entreprise, s'arrêter à un dessein et le suivre ensuite obstinément à travers les obstacles. Elle est peu capable de combiner des mesures en secret et d'attendre patiemment leur résultat. Ce sont là des qualités qui appartiennent plus particulièrement à un homme ou à une aristocratie. Or, ce sont précisément ces qualités qui font qu'à la longue un peuple, comme individu, finit par dominer¹. A charge au demeurant de savoir, si cette faiblesse ne se fera pas encore, hélas, plus cruellement sentir, lorsque la guerre sera là, comme le pensent d'aucuns²

Il est bien sûr inutile de préciser que la faiblesse intrinsèque supposée de la politique étrangère des démocraties ne signifie aucunement que celle des autres sociétés serait de droit plus pertinente, raisonnable ou éclairée. Ainsi de l'art de la France, sous le Second Empire, de faire des Allemands nos ennemis, alors qu'ils étaient nos "alliés naturels", sans pour cela gagner quoi que ce soit, qui plus est, du côté de l'Angleterre³.

Par-delà le fait que les démocraties ne sauraient s'exonérer de la structure de base des relations internationales qui sont des relations entre États dont l'exigence et la légitimité première est d'assurer la sécurité de leurs ressortissants, il y a donc bien des difficultés qui

¹ I, 1, p. 238-239.

² Voir Nolla, II, p. 224: "M. Thiers me disait un jour de l'année dernière (1836): "La guerre montrera la faiblesse des gouvernements démocratiques, elle les couvrira de confusion et forcera les peuples, pour le sentiment de leur conservation, à remettre leurs affaires en peu de mains. La guerre ne peut manquer de faire comprendre l'insuffisance du gouvernement des journalistes et des avocats."

³ Cf. *op. cit.* lettre à son neveu Hubert du 7/02/1858, XIV, p. 342.

tiennent à la nature même du type de société qu'elles représentent. C'est leur propre mode de fonctionnement qui pourrait donc mettre à mal le pacifisme qui sourd de leurs mœurs et de la logique de leurs intérêts. Nous pouvons alors, à suivre Tocqueville, distinguer trois éléments de cette faiblesse ou trois raisons à cette incohérence; la pression de l'opinion publique, l'instabilité gouvernementale alliée à la médiocrité des hommes politiques en général, la trop grande publicité dans la conduite des affaires diplomatiques.

a: Le manque de lumières de l'opinion publique. Les démocraties ne peuvent pas, d'un effet de manche, changer ainsi la donne, l'atmosphère des relations internationales. Dès lors que la démocratie s'est incarnée en diverses entités particulières statiquement constituées, elle doit accepter que le particulier, dans l'immédiat, l'emporte sur une lointaine visée universaliste. S'il y a modification du climat, et il est vrai qu'il doit y en avoir un, il sera davantage un effet sociologique à long terme que la conséquence d'une politique volontariste en la matière qui risquerait au demeurant d'être à la fois impuissante, dangereuse et coûteuse.

Ce qui inquiète alors Tocqueville fondamentalement, c'est la porosité générale de l'action politique à l'endroit de cette opinion publique, la seule et grande autorité d'une société démocratique¹, c'est l'influence que celle-ci voudrait exercer, se voir reconnue en la matière, et exerce, de fait, institutionnellement de par les élections de ses dirigeants ou représentants. Crainte sans doute "logique" en droit, mais sans doute exagérée en fait, tant on peut avoir le sentiment que la politique étrangère est encore, du moins était encore en 1918, le fait de l'exécutif² "quel que soit le degré de représentativité du peuple, des parlements ou des congrès". Une opinion publique

¹ Voir I, 1, p. 126, 266-267. Crainte récurrente de l'ochlocratie, du pouvoir de la foule, toujours turbulente, passionnée, sans lumières, qui, ici, ne menacerait pas seulement les classes supérieures, mais par leur impéritie, le devenir et l'existence de la société elle-même. On peut accepter la démocratie, entendue comme égalité devant la loi, comme fin des privilèges de naissance, et redouter l'*ochlocratie*, le pouvoir de la plèbe. Cf. F. Dupuis-Déri, *Démocratie, histoire d'un mot etc.* op. cit., p. 63-86.

² Cf. R. Bourne, *La santé de l'Etat, c'est la guerre*, Présentation de J. Bricmont, Le passager clandestin, 2012, p. 67-68 "Il n'existe aucun exemple, dans l'histoire moderne, de peuples consultés dans la mise en œuvre de la guerre. La demande actuelle [1918] d'un "contrôle démocratique" de la politique étrangère montre que, même au sein des nations modernes les plus démocratiques, la politique étrangère a toujours été le domaine privé et secret de la branche exécutive du gouvernement".

insuffisamment éclairée, trop influente, trop influençable elle-même, voilà ainsi ce qui pourrait compromettre le mouvement profond de pacification des relations internationales, de par la démocratisation et l'homogénéisation des sociétés. Au point qu'il ne resterait plus qu'à espérer, dans cette logique, que d'une façon ou d'une autre, cette opinion publique, faite d'hommes démocratiques foncièrement repliés sur leurs intérêts immédiats, à court terme, se désintéresse de la politique étrangère, encore davantage qu'elle ne se désintéresse; à tort cette fois, selon Tocqueville, de la politique en général. C'est aux portes de la politique étrangère que le souci de voir les citoyens être représentés et participer, se transforme, se métamorphose clairement chez Tocqueville, en ce qui apparaît presque comme un désir de voir ceux-ci "indifférents", au moins pour ce qui concerne la participation à la prise de décision. Il y a bien là un point qui le rapprocherait tendanciellement des doctrinaires; le peuple ne peut être le souverain pour ce qui concerne la politique étrangère, non plus au nom de la justice qui en général transcende toute volonté, générale ou majoritaire, mais au nom de qualités dont il ne saurait faire montre de façon probante¹.

Cela étant, si l'homme démocratique ne se soucie de politique que pour autant que celle-ci influe visiblement, concrètement, immédiatement sur ces intérêts privés, on peut s'attendre à ce qu'il ne manifeste que très peu de souci pour ce qui concerne les affaires extérieures. "L'action du gouvernement ne se fait sentir que de loin en loin et avec peine aux particuliers. La politique extérieure, les lois générales n'exercent qu'une influence détournée et souvent invisible sur la condition et le bien-être de chaque citoyen"². Mais il est vrai que l'invisibilité ne signifie en aucune façon l'inefficacité véritable, et celle-ci ne s'occupe guère de la courte vue ou de la cécité des uns et des autres pour ce qu'il en est de l'influence véritable de la politique générale sur les affaires les plus privées, Tocqueville l'a suffisamment dit et répété.

Il va de soi que pour lui, faut-il le préciser, l'opinion publique, est une donnée, non

¹ Crainte de l'opinion publique, qui redouble celle bien sûr de la "démocratie directe", à propos de laquelle F. Dupuis-Déri emploie l'expression "d'agoraphobie politique": *Démocratie, histoire politique d'un mot*, op. cit. p.34-35. Sur la question de la pertinence des décisions de l'Assemblée dans la cité athénienne, voir *ibid.* p. 60-62.

² *État social et politique de la France avant et depuis 1789*, II, 1, p. 39.

pas une invention, une fabrication plus ou moins délibérée, à coups de consultations sondagières. Il est vrai, que par-delà l'usage idéologique qu'il peut en faire, les instruments de l'époque qui permettraient de la saisir ne sont pas encore suffisamment attestés ou évidents pour que l'on puisse aisément s'interroger sur ce qu'ils "font" à la réalité qu'ils ne prétendent qu'en registrer. Le moment n'est pas encore venu où l'évidence du savoir de la société, de l'opinion peut amener celui-ci à se réfléchir lui-même pour s'interroger sur la pureté de ses fondements, la possibilité de son instrumentalisation et l'innocuité de ses énonciations. L'opinion publique est une réalité qui peut certes être "travaillée", subir bien sûr des influences, celle des démagogues, celle des classes éclairées, se montrer "sensible" à des événements qui l'indignent ou la paniquent, mais elle n'est ni un fantasme ni seulement un résultat d'une construction, servant à engendrer ce qu'elle ne ferait que penser¹. En l'occurrence, on comprend que parler de l'opinion publique, prétendre l'objectiver, est un enjeu majeur lorsque l'on veut parler et juger de la pertinence intellectuelle du peuple. On crée un collectif que l'on "réalise", pour montrer ensuite en quoi il est peu pertinent ou versatile dans ses prises de position, alors que par ailleurs, on pourra se défier explicitement de tous ceux qui veulent "réaliser" le tout ou le corps social.

Pour l'heure, de cette absence de pertinence de l'opinion publique, en matière de politique étrangère, Tocqueville en donne immédiatement un exemple². Lorsque la révolution française qui "allait ensanglanter l'Europe" éclate, l'opinion publique veut aussitôt intervenir, en dépit de son intérêt. Et ce n'est que la forte popularité de G. Washington, sa personnalité et son caractère inflexible, qui sauve le pays d'une aventure inutile, sinon malheureuse. "La passion momentanée" au lieu du raisonnement ou du "dessein longtemps mûri", voilà l'opinion publique en elle-même.

Constat qui certes n'a rien d'original pour nos sociétés d'aujourd'hui où l'excès de médiatisation de la situation internationale (une médiatisation jouant de l'émotion, du

¹ Sur la question de la "réalité" de l'opinion publique, voir bien sûr ici P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 222-235.

² I, 1, p. 239.

spectaculaire, du “rentable” finit selon d’aucuns par compromettre la possibilité d’une politique étrangère digne de ce nom. Quitte au demeurant parfois à prétendre que l’opinion publique ne mérite pas véritablement une étude spécifique ou des études adéquates en matière de relations internationales. C’est ainsi que le même ouvrage respectable³ qui commence par se défausser d’un chapitre consacré à ce problème, pour insistera ensuite sur la tension de base entre la volonté de paix des peuples, et l’objectif premier des gouvernements.(p. 3, introduction “Était-il nécessaire de consacrer un chapitre à l’étude de l’opinion publique ? Certes les manifestations de l’opinion exercent souvent une influence sur les décisions des hommes d’État. Mais ces manifestations ne sont que le *reflet* [c’est nous qui soulignons] des conditions démographiques, des intérêts économiques ou financiers et des tendances de la psychologie collective”. Et p. 340 “Mais la réponse des hommes d’État à la profonde aspiration des peuples n’est pas aussi claire ni aussi simple que le souhaitent les citoyens ordinaires. Aucun homme d’État ne peut, en effet, se permettre de placer la paix au sommet absolu de l’échelle des valeurs. Le gouvernement doit, avant toutes choses, assurer la *sécurité*. Et l’idéal de la sécurité ne coïncide pas exactement avec l’idéal de la paix”. Bref, le gouvernement doit penser et viser la paix, en songeant d’abord à la sécurité alors que l’opinion publique irraisonnée tendrait à vouloir immédiatement la paix, sans voir son lien avec la sécurité.

Sans que l’on puisse conclure que c’est l’opinion publique qui aurait en fait en elle toujours l’esprit de Munich, soucieuse avant tout de la paix. Dans une démocratie, les passions nationales s’échauffent aussi bien que dans un autre pays, sinon davantage, lorsque les circonstances s’y prêtent. Et il est difficile de comprendre pourquoi les hommes du pouvoir non seulement seraient exempts de passions, et qui plus est, de passions peu soucieuses de l’intérêt véritable du peuple. Mais il est vrai que la passion populaire a sa propre violence. L’enthousiasme évoqué ci-dessus à propos de l’opinion publique américain devant la Révolution Française pourrait renvoyer à un autre exemple; celui de la guerre de 1812. Là encore on voit la

³ En l’occurrence celui de P. Renouvin et J.-B. Duroselle, *Introduction à l’études des relations internationales*, Agora, Armand Collin, 1991.

force de l'opinion publique portée à la guerre, mais en face d'elle se lève non plus l'autorité d'un Washington, mais la plume des journalistes. Et ceux-ci ayant voulu, dans leur journal s'y opposer, l'affaire se termina très mal, les presses brisées, un journaliste tué, et les coupables acquittés¹. Où l'on voit que si "la presse est, par excellence, l'instrument démocratique de la liberté"², cette liberté coûte parfois cher à ceux qui la revendiquent devant les passions du moment de l'opinion publique. Un "effet de groupe" consiste davantage dans l'exacerbation de l'agressivité potentielle des individualités que dans la déhiscence de l'esprit de discussion et de modération. Quand bien même un certain esprit public peut reposer précisément sur ce pari d'un vivre-ensemble qui serait l'occasion d'une éducation de chacun par l'argumentation collective et non pas le renforcement d'une spontanéité, d'une soumission à l'autorité dudit groupe, ou d'une légitimation de telles ou telles pulsions.

Toujours nous retrouverons ce clivage entre des élites informées, qui pensent, raisonnent de façon autonome et responsables, soucieuses de l'intérêt général, des hommes d'état qui doivent leur stature à cette capacité précisément d'aller au-delà de la simple soumission électoraliste à une opinion publique versatile, émotive, et manipulable, vouée à "l'immédiat" de la loi de fonctionnement des médias. C'est bien ainsi que l'on raisonne par ailleurs dans la culture "réaliste". On se souvient, pour exemple, que Hans Morgenthau, évoquant le fameux problème du soutien populaire au gouvernement, cite justement Tocqueville, pour ensuite conclure de la façon suivante: "The peculiar qualities of the statesman's mind are not always likely to find a favorable response in the popular mind. The statesman must think in terms of the national interest, conceived as power among powers. The popular mind, unaware of the fine distinctions of the statesman's thinking, reasons more often than not in the simple moralistic and legalistic terms of absolute good and absolute evil. The statesman must take the long view, proceeding slowly and by detours, paying with small losses for great advantage ; he must be able to temporize, to compromise, to bide his time. The popular mind wants quick results ; it will sacrifice tomorrow's

¹ Voir I, 1, p. 203-204, note 4, voir aussi J.-L. Benoît, Bayard, [2005], p. 157-158.

² I, 2, 331.

real benefit for today's apparent advantage"¹. Un propos que le Ministre des Affaires étrangères de 1849 n'aurait pas démenti. Il resterait à savoir si cette capacité du long terme n'est pas parfois une façon de s'installer dans un immobilisme théorique et si la puissance de dépassement de l'immédiat n'est pas la meilleure façon d'organiser et de renforcer la stabilisation d'une structure qui pourrait peut-être évoluer, sinon se métamorphoser sous les coups de boutoir des exigences aussi primesautières ou naïves qu'elles puissent apparaître, de l'immédiat et de l'idéal. Après tout, Tocqueville, une fois une révolution faite, sait très bien s'en accommoder et prendre la mesure de son apport novateur.

Cela étant, plus proche de nous encore que Morgenthau, un auteur et ancien ministre des Affaires Étrangères, H. Védrine, ne s'éloigne guère lui aussi, à tout prendre, de la position de Tocqueville. "Dans nos sociétés ultramédiatisées [...], avides de "transparence" et d'impression de "proximité", submergées d'émotions et d'informations instantanées, méfiantes vis-à-vis de tous les pouvoirs et de tous les savoirs, il est de plus en plus difficile de mener des politiques étrangère sérieuses, c'est-à-dire persévérantes, cohérentes, fondées sur une vraie vision du monde et de nos intérêts"². D'un côté, une opinion publique, vouées donc à l'effet CNN ou l'effet Fox³, du nom de grandes chaînes américaines, voire aux théories du complot, de l'autre, une "aristocratie" lucide, volontaire, au service de l'intérêt général, en dépit des attentes bruyantes, naïves, irrationnelles de la première; le jeu des représentations n'a guère évolué en ce domaine, du moins pour ce qui concerne l'image que certaines élites savent se donner à elles-mêmes. Au point que l'on pourrait dire que nous avons là l'enjeu ou un des enjeux décisifs de la perception de la valeur de la démocratie, et de sa viabilité concrète lorsqu'il s'agit pour un peuple de décider de son destin sur la scène internationale. S'il s'agit aujourd'hui de penser ce que doit être le vivre-ensemble satisfaisant d'une société démocratique, il s'agit aussi peut-être de savoir

¹ H. J. Morgenthau, *op. cit.*, p. 159.

² H. Védrine, *Continuer l'histoire*, Paris, Fayard, 2007, p. 31.

³ Voir sur la question des médias, J.-J. Jeangène Vilmer, *op. cit.*, p. 237-258.

comment démocratiser véritablement la pensée même de la politique étrangère¹.

Affirmer que Tocqueville est convaincu que le peuple ne pourra jamais dépasser un certain seuil de lumières relève de la banalité. Et on sait pourquoi il peut dire cela. L'esprit d'association, les institutions communales rencontrent sans doute là leurs limites. Quelqu'un qui doit travailler aura du mal à être suffisamment éclairé, dans un domaine qui ne demande pas seulement des lumières pratiques. Le peuple manque de temps. "Il est impossible, quoi qu'on fasse, d'élever les lumières du peuple au-dessus d'un certain niveau. On aura beau faciliter les abords des connaissances humaines, améliorer les méthodes d'enseignement et mettre la science à bon marché, on ne fera jamais que les hommes s'instruisent et développent leur intelligence sans y consacrer du temps"². La culture réclame le goût de la réflexion, mais aussi du loisir; ce loisir dont le peuple, les prolétaires ne disposent que trop peu.

Et au demeurant, nous n'avons pas donc là un trait des plus singuliers ou des plus originaux pour ce qui est des intellectuels de son époque, si ce n'est de ceux d'aujourd'hui. Certes la notion de peuple peut devenir d'une complexité extrême en ses infléchissements et connotations, et l'œuvre de notre auteur n'est pas elle-même exempte de certaines mouvances sur ce point, mais on dira simplement que dans l'optique de Tocqueville, s'il s'agit d'entendre par là, ceux qui travaillent, ces derniers, contribuant quoiqu'ils en aient, à refléter, voire à constituer l'Opinion publique, soit immédiatement, soit par une pression plus directe électoralement parlant, il n'y pas guère lieu de se féliciter de la pression qu'ils peuvent exercer. Ce n'est pas parce que l'on peut louer le patriotisme dont peut faire preuve un citoyen de base, en risquant sa vie, en cas de guerre, qu'il faudrait lui savoir gré de vouloir imposer ces opinions lorsqu'il s'agit de prendre des décisions. On peut avec Tocqueville célébrer l'esprit civique du paysan normand

¹ Voir, par exemple, B. Russett, parlant de l'objectif de son ouvrage, *op. cit. Controlling the sword, The Democratic Governance of National Security*, peut écrire p. 2: "The book also debunks several myths often invoked to justify antidemocratic efforts to keep national security policymaking tightly controlled by elites: myths that the general public is too ignorant of and confused about national security issues to deserve influence over policy; that the public is too easily manipulated, that public opinion is volatile, swinging irrationally between indifference and hysteria, or between the postures of hawk and chicken. It shows not the difficulty, but the possibility and the necessity, of involving the public in creating and sustaining a sensible national security policy for a democratic country".

² I, 1, p. 203.

dans les combats de la guerre de Crimée, et s'agacer de l'influence politique éventuelle de la paysannerie. La démocratie, selon lui, doit pouvoir signifier autre chose que la fait de se voir soumis au pouvoir des paysans ou des soldats insuffisamment éclairés.

Cela étant, l'on sait qu'en certains domaines, tout autant que les lumières que délivre l'instruction, il y a celles qui viennent de l'expérience, et qui sont sans doute tout aussi essentielle dans une matière comme la politique, ce que Tocqueville ne cesse de reconnaître au demeurant, lorsqu'il parle des bienfaits de la pratique des libertés locales. Et il faut même parfois admettre que ce que l'on perd en pertinence de la décision, on la gagne par exemple dans d'autres domaines, comme celui de la cohésion sociale. Mais ces deux éléments, le remède de l'expérience, de la pratique à un manque de lumières de départ, d'une part, le bénéfice qui peut découler politiquement d'une forme de décision qui en elle-même ne garantit sans doute pas la plus pertinente d'autre part, ces deux éléments ne s'appliquent guère sans doute au problème de la politique étrangère, où les erreurs, précisément ne se font pas ressentir seulement en interne.

Or, il est logique de penser que pour ce qui concerne la politique étrangère, ceux qui peuvent conjoindre les lumières de l'instruction et les lumières de l'expérience, auxquelles s'ajouteraient la distinction à cette relation d'homme à homme que devraient être selon lui les relations diplomatiques, sont une élite des plus rares. Ce qui signifie que si à l'ordinaire les bienfaits de la démocratie ne sont pas tant dans la pertinence intrinsèque de son gouvernement que dans l'énergie qu'il doit savoir répandre dans la société¹, Tocqueville semble soudain avouer que pour ce qui concerne la politique étrangère, il ne s'agit pas seulement d'animer, de cohérer, mais de décider de façon éclairée.

Soudain, en parlant de politique étrangère, la *science politique nouvelle* que Tocqueville appelle de ses vœux² semble bien désigner une compétence spécifique qui pourrait le

¹ I, 1, p. 252-255.

² Sur l'ambiguïté de ce terme, cf S. Audier, [2004], p. 174-175.

rapprocher, en son temps, sur ce point précis, des saint-simoniens¹, tout autant que des doctrinaires.

Si en matière de politique intérieure, les classes éclairées risquent d'être en minorité, elles ne peuvent que l'être tout autant pour ce qui ressort à la politique étrangère qui semble réclamer davantage de lumières spécifiques. Si les malheurs de la France viennent de cet aveuglement des classes les plus nombreuses pour ce qui est des tentations révolutionnaires, comment ne pas redouter l'influence de cette opinion publique dans le domaine qui nous occupe ici ? Plus concrètement, le peuple présente, sans doute, trois défauts, en matière de politique. Il s'attache trop aux formes extérieures qui peuvent célébrer ou donner l'impression de célébrer la souveraineté du peuple, il pense à l'immédiat, il écoute ses passions plus qu'il ne se plie à de véritables raisons. Bref, emporté par ses passions, comme il le fut durant la Révolution, combien le peuple n'eût-il pas pu tirer profit d'une Aristocratie, avec ses traditions et son expérience, les défauts de la caste compensant alors quelque peu ceux de la majorité purement numérique ?². Mais les aristocrates, à cette époque, étaient devenus, il est vrai, et la formule semble plaire à Tocqueville, les "Algériens de la France"³.

Tocqueville sait se montrer aussi inquiet qu'un doctrinaire, parfois, sans vouloir l'être, lorsqu'il s'agit du pouvoir ou de la culture du peuple. Et cela, il est vrai, appuyé d'évidences sociologiques dont il ne veut jamais tirer les conséquences qui pourraient paraître s'imposer, se refusant à envisager que la démocratie dût signifier avant tout, par-delà l'égalité devant la loi, le partage des lumières: une démocratie qui supposerait les institutions qui permettent celui-ci bien plus qu'assurant la "mobilité sociale" qui laissent la majorité dans l'ignorance en la condamnant à une citoyenneté de seconde zone. Ainsi par exemple dans cette

¹ Voir par exemple, Saint-Simon, *Œuvres*, t. III (*Du système industriel*), Genève, Slatkine Reprints, 1977, p. 17.

"On peut soutenir aujourd'hui, sans se couvrir de ridicule, que la science politique est innée, ou qu'il suffit d'être né français pour être en état de raisonner : un tel langage est même réputé patriotique. Mais lorsque la politique sera montée au rang des sciences d'observation, ce qui ne saurait être aujourd'hui très retardé, les conditions de capacité deviendront nettes et déterminées, et la culture de la politique sera exclusivement confiée à une classe spéciale de savants qui imposera silence au partage." Voir Audier, [2004] p. 190.

² II, 2, p. 141.

³ II, 2, p. 142.

lettre à F. Lieber du 4 août 1852 où il est bien sûr question des suites du coup d'état du 2 décembre 1851, voici ce que peut écrire notre auteur. "Les classes éclairées voient bien ce qui se passe. Le peuple proprement dit, avec son éducation incomplète ne le voit pas. Les propriétaires, les Bourgeois, les lettrés, en un mot tout ce qui a reçu une éducation libérale et s'est mêlé directement ou indirectement des affaires publiques sent bien et voit bien qu'au nom de la souveraineté de la nation on a détruit toutes les libertés publiques, qu'on n'a employé les formes apparentes d'une élection populaire que pour établir un despotisme plus absolu qu'aucun de ceux qui ont paru en France. Le peuple des campagnes, les paysans ne voient point tout cela."¹ .

Et c'est donc bien là le problème. Il y a toujours sans doute, dans une démocratie, d'avantage d'électeurs ou d'acteurs de la vie publique, que de personnes véritablement éclairées et responsables, et l'opinion publique y exerce une autorité bien supérieure à celle que devrait exercer idéalement celles-ci. Et on se souvient que lorsque Tocqueville se déclare à J. S. Mill partisan de la démocratie, sans la regarder du même œil, il est vrai, "que les israélites, regardaient la terre promise"², il lui savait gré d'avoir faire ressortir la distinction capitale entre *délégation* et *représentation*. "Il s'agit bien moins pour les amis de la Démocratie de trouver les moyens de faire gouverner le peuple, que de faire choisir au peuple les plus capables de gouverner et de lui donner sur ceux-là un empire assez grand pour qu'il puisse diriger l'ensemble de leur conduit et non le détail des actes ni les moyens d'exécution"³. Et lorsqu'il parle des institutions américaines qui savent éviter certains dangers de la démocratie, et lorsqu'il œuvre au projet de constitution en 1848, c'est pour célébrer la nécessité du bicaméralisme, de l'élection à deux degrés, autant de médiation qui devraient permettre de filtrer, amender, ralentir les emportements et les aveuglements de l'opinion publique, de cette volonté générale qui ne saurait jamais être droite ou éclairée, n'en déplaise bien sûr à Rousseau.

Il est vrai que si l'on donnait une véritable éducation aux hommes du peuple, sans

¹ I, VII, p. 145.

² VI, I, p. 294. Lettre à J. S. Mill, de juin 1835.

³ VI, I, p. 303-304, à J. S. Mill, du 3/12/1835.

la crainte de faire d'eux des aigris et donc des éléments agités¹, comme le redoute Tocqueville, peut-être que leurs avis pourraient être aussi éclairés, quoique “intéressés”, au risque néanmoins que leurs lumières ne débouchent pas sur les mêmes prises de position que les propriétaires, ou les classes supérieures. Mais ce serait supposé résolu un des problèmes essentiels de la Démocratie; les individus, en fait, ne pensent pas assez “loin”, n’ont qu’une vision trop courte de leurs intérêts. Si les libertés communales donnent le goût et l’expérience de la liberté², si elles sont les “écoles” de la liberté, si elles permettent à l’individu de pas se replier trop étroitement sur sa sphère privée, elles ne prétendent pas être l’accomplissement ultime de la liberté, ni ce qui permettrait à chacun de maîtriser l’espace politique dont il va inexorablement, y compris dans ses affaires particulières subir les contrecoups. Or, si l’individu démocratique peine à voir l’intérêt de la politique au niveau national, à bien plus forte raison, ne se sentira-t-il que très peu concerné par les affaires extérieures la plupart du temps, sauf à être un commerçant entreprenant, voire un cultivateur qui écoute avec inquiétude ou au contraire complaisance, les bruits de la guerre. C’est ainsi, que pour que le citoyen soit éclairé pour ce qui concerne les affaires extérieures, encore faudrait-il qu’il en voit l’intérêt, lui qui a déjà quelque mal à voir l’intérêt de se mêler de politique en général. “La politique extérieure, les lois générales n’exercent qu’une influence détournée et invisible sur la condition et le bien-être de chaque citoyen. L’administration locale les rencontre tous les jours.”³ A l’absence de pertinence de l’opinion publique pour ce qui concerne la politique étrangère, se mêle donc très souvent une réelle indifférence.

Tyrannie de l’opinion publique, pouvoir de la majorité, autant d’éléments qui permettent de dire qu’une politique livrée à une telle pression, sans avoir le temps d’apprendre et de rectifier ses erreurs par l’expérience risque fort d’en pâtir, et en l’occurrence, de mettre en danger la vie de la nation ou son indépendance. Tocqueville peut voir par exemple dans le suffrage universel un élément de cohésion, il ne s’agit sûrement pas d’y voir un élément de justesse ou de

¹ I, 2, p. 68.

² I, 1, p. 59.

³ II, 1, p. 39.

justice en soi, quant aux décisions prises ou au choix des élus. Ici, il serait bien plus proche d'un Platon que d'un Condorcet, la probabilité de la pertinence d'une décision n'est pas proportionnelle au nombre des individus qui la soutiennent. "Il m'est démontré que ceux qui regardent le vote universel comme une garantie de la bonté des choix se font une illusion complète. Le vote universel a d'autres avantages, mais non celui-là"¹. Et ce manque de lumières effectivement doublé d'une certaine envie² ou d'un désintérêt de la part des personnes compétentes, expliquerait alors pourquoi les hommes poussés au pouvoir dans les démocraties sont si souvent des personnalités aussi vulgaires. Un choix judicieux demanderait des électeurs dotés des lumières et du temps adéquats. Ce qui n'est effectivement malheureusement pas le cas. "Quelle longue étude, que de notions diverses sont nécessaires pour se faire une idée exacte du caractère d'un seul homme ! Les plus grands génies s'y égarent, et la multitude y réussirait ! Le peuple ne trouve jamais le temps et les moyens de se livrer à ce travail. Il lui faut toujours juger à la hâte et s'attacher au plus saillant des objets. De là vient que les charlatans de tous genres savent si bien le secret de lui plaire, tandis que, le plus souvent, ses véritables amis y échouent"³.

Nous retrouvons toujours les doutes de l'auteur quant à la qualité du jugement populaire: un jugement trop sensible aux démagogues, donc, comme il se montre aussi par ailleurs trop sensible aux inconvénients immédiats de la liberté, davantage qu'à ses bienfaits à plus long terme, comme il est trop sensible enfin aux maux présents, en cas de crise ou de guerre, plus qu'aux plus grands maux qui pourraient l'attendre dans l'avenir, en cas d'une défaite devant l'ennemi. "Le peuple sent bien plus qu'il ne raisonne" (I, 1, p. 233). Le jugement populaire est voué à se trouver toujours en retrait de ce qu'il devrait être, entendons en accord avec cet intérêt général, national, cette nécessité politique et aussi bien cette grandeur dont l'existence ne saurait faire de doute pour Tocqueville.

Et on peut regretter que celui-ci oublie le remède qu'il aime à évoquer d'ordinaire.

¹ I, 1, p. 205.

² cf. I, 1, p. 204.,

³ I, 1, p. 204.

Ne pourrait-on pas imaginer des associations, ces véritables et peut-être fortes individualités fortes des sociétés démocratiques qui s'efforceraient de peser sur la politique étrangère ? Mais il faudrait que les problèmes de la politique étrangère apparaissent comme urgents, concrets. Or, en ces cas d'urgence, le pouvoir central reprend toute sa légitimité, prêt à traiter comme des traîtres tous ceux qui n'abondent pas dans son sens et trouvant sans doute auprès de l'opinion publique de la majorité son plus fervent soutien. Et devant une guerre aussi discutable, voire inique qu'elle soit, toute la personnalité de Tocqueville, se révolte d'ailleurs à l'idée que l'on ne soit pas derrière le gouvernement, voire bien sûr, mais il ne l'imagine même pas, que l'on puisse appeler à la désobéissance civile¹. Il n'est pas sûr que Tocqueville serait la meilleure référence pour évoquer la possibilité et encore moins la légitimité de la mise en place d'une opposition aussi minoritaire qu'elle soit au gouvernement en cas de crise internationale².

b: Plus concrètement, une fois admis cette dépendance du pouvoir à l'endroit d'une opinion publique insuffisamment éclairée, on pourrait par voie de conséquence, pointer au moins trois dangers.

Le premier est que l'affichage pacifiste de cette opinion publique, (ainsi que de la dépendance du pouvoir à son endroit), pour être trop voyante, devienne une incitation pour certaines puissances étrangères à la provocation, voire à l'agression. Pour obtenir la paix, il faut être capable de ne pas trop montrer qu'on la veut à tout prix³. Cela Tocqueville le note toujours clairement au point qu'il ne serait pas illégitime d'en faire par déduction, un adepte de toutes les formes de politique de dissuasion possibles. Ce qui certes a un coût politique et économique. La prudence consiste donc à savoir témoigner clairement d'une volonté et d'une capacité de réaction certaines sans que celles-ci puissent à leur tour atteindre une telle évidence qu'elles pourront alors

¹ Sur cette référence aux associations chez Tocqueville, et à la question précisément de la désobéissance civile, voir H. Arendt, *La désobéissance civile*, in *L'Humaine condition*, Quarto Gallimard, 2012, p. 908-914.

² Voir par exemple, à son neveu Hubert, lettre du 7/03/1854, dans laquelle il évoque la guerre de Crimée: "Il faut toujours être de son pays avant d'être de son parti et quelque adversaire déclaré que je sois du gouvernement actuel, et quelque pernicieux que je crois qu'il soit, je serais toujours de son côté quand il sera face à l'étranger." XIV, p. 296.

³ Cf. X, p. 168, lettre à J.-F. Hervieu, du 6/12/1840.

être interprétées comme source de menaces pour une autre puissance réclamant peut-être une action préventive. Ce que ratifierait pleinement sans doute les théoriciens d'aujourd'hui. Ainsi par exemple, pour E. N. Luttwak, il ne suffit pas pour un pays qui veut la paix d'avoir la puissance et la force de répondre à une agression, voire de l'anticiper, encore faut-il que l'adversaire éventuel soit convaincu que l'on décidera vraiment du recours à la force¹. "Si l'on fait abstraction des autres facteurs pertinents, l'effet produit par la puissance armée sur les différents protagonistes dépend de la force qu'ils prêtent à son détenteur de l'employer. Là où il sera estimé que la volonté fait défaut, même la plus grande puissance, reconnue comme telle, risque fort de n'engendrer ni dissuasion, ni persuasion. Les nations qui donnent d'elles-mêmes l'image d'un pacifisme inébranlable ne peuvent guère compter sur l'effet de suasion produit par leur armée."

Et on notera ici qu'il ne s'agit pour l'heure d'une puissance qui ne serait responsable que de sa propre sécurité. Dans le cas contraire, dans le cas d'alliance, l'attitude devrait alors être encore plus ouvertement dissuasive. D'où le problème des nations qui se veulent pacifiques et responsables d'une zone d'influence. "De nombreux pays s'efforcent de surmonter le dilemme en combinant des attitudes contradictoires : ils proclament leur attachement à la paix et excluent toute agression, cependant qu'ils démontrent leur capacité à riposter sur-le-champ dans l'éventualité d'une agression. Une telle ambivalence convient aux pays qui n'ont qu'eux-mêmes à défendre mais ne sauraient suffire aux grandes puissances. Ne pouvant échapper au dilemme, elles doivent en assumer les deux termes avec prudence et démontrer leur attachement de principe à la paix, pour ne pas inquiéter le reste du monde, sans affirmer un pacifisme intégral, pour ne pas inquiéter leurs alliés"².

On voit bien ici que l'esprit de finesse, le sens de la mesure, la capacité à rester sur la bonne ligne de crête réclament effectivement des hommes éclairés et qui peuvent montrer à l'adversaire potentiel qu'il est loin d'avoir les coudées relativement libres quant à ses intentions

¹ E. N. Luttwak, *Le grand livre de la stratégie, De la paix à la guerre*, Édit. O. Jacob, 2010, p. 303. Voir aussi sur la "puissance relative", les problèmes de "seuils", et la grande stratégie, en général, Montesquieu, *l'Esprit des Lois*, O. C. coll. La Pléiade, Gallimard, 1952, T. II, p. 372-378.

² E. N. Luttwak, [2010], p. 304.

bellicistes. On pourrait même au demeurant, dans cette logique, aller jusqu'à dire que l'agressé est souvent autant le responsable de la guerre que l'agresseur, sans même avoir commis une quelconque acte effectif d'agression. Soit par sa faiblesse trop affichée donc. Et il y avait déjà de cela dans une formule de Fichte. "Plus de la moitié des guerres qui ont eu lieu, sont nées de grandes fautes politiques de l'Etat attaqué qui a donné à l'agresseur des raisons en un succès heureux"^{1 2}. Soit parce sa trop grande préparation aura alors suffi à provoquer cette agression que l'on prétendait éviter. La célèbre formule attribuée à Végèce, "si vis pacem, para bellum", demande toujours à être maniée par des stratèges et des décideurs des plus subtils.

Le second est que si une démocratie dans son assiette n'est plus révolutionnaire, mais l'on sait combien cet apaisement lui apparaît, au travers de l'histoire de cette première moitié de siècle problématique, au point peut-être de remettre en question cette distinction à laquelle il était tant attachée depuis *la Démocratie* (et qui permettait sans doute de rassurer une partie de son public, il est vrai), il n'en reste pas moins que l'esprit de nationalité est suffisamment sourcilieux, surtout dans une démocratie traversée de frustrations ou au contraire de l'orgueil et de l'assurance que confère l'exercice des libertés, parfois, pour que l'on pousse à la guerre. En outre, on peut imaginer de la part de l'opinion publique un enthousiasme inconsidéré à l'endroit de situations révolutionnaires ou de déclamations sur un devoir d'ingérence humanitaire.

On peut certes préférer l'option inverse aujourd'hui, mais l'on sait combien il peut être par exemple facile en temps de crise, d'exacerber le sentiment national, souffler sur les braises de la xénophobie, y compris dans le monde ouvrier, pour ne pas pouvoir laisser de côté trop aisément cette possibilité. Sans même parler bien sûr de l'option dure d'un H. Welzer évoquant les dérives possibles des démocraties en ce XXI^e en cas de dangers sur leurs approvisionnements en ressources énergétiques, en eau potable, ou en cas de pression de peuples déplacés pour des causes climatiques².

¹Cité par A. Philonenko, *op. cit.*, p. 56-57.

² Cf. donc H. Welzer, *op. cit.*

Le troisième est que l'opinion publique influera non seulement sur les orientations de la politique étrangère, selon les passions du moment, mais influe aussi sur la façon de faire la guerre. Aujourd'hui on insisterait sur le souci ou l'idéal du zéro mort, en proposant des interventions qui par leur armement préserve au maximum la vie de nos combattants quand bien même ce type d'interventions se révélera peu efficace, longue, et beaucoup plus coûteuse, avec des dommages collatéraux pour les civils encore plus importants, au mépris sans doute des exigences du droit international humanitaire. Préserver à tout prix les vies des militaires sur le terrain, des pilotes dans leurs avions, peut sans doute amener à un manque de discernement dans les cibles et dans leurs "traitement". Quoi qu'il en soit, les images de cercueil rapatriés sont douloureux pour les proches, scandaleux parfois pour l'opinion publique, et toujours inquiétants pour un pouvoir qui en ce domaine ne peut s'empêcher de définir ses orientations en fonction des indications des sondages, même si pour l'heure, la politique étrangère ne semble pas encore une donnée nécessairement essentielle et décisive de tous les enjeux électoraux.

Inversement, l'opinion publique informée pourrait faire pression éventuellement pour assurer un plus grand respect du droit des gens, quitte à ne pas comprendre ce qui pour les acteurs ou responsables apparaîtraient comme une "fâcheuse" nécessité. Nous aurons ainsi l'occasion de revenir sur la bonne tenue, selon Tocqueville de l'Armée, en Italie, en 1849, songeant, à ses risques et périls, à épargner autant que faire se peut les civils, voire les monuments¹. Nous aurons aussi à évoquer les "nécessités fâcheuses" de la guerre que Tocqueville croit devoir accepter lorsqu'il s'agit de la faire aux troupes et aux alliés, civils ou non, d'Abd-El-kader².

Quoi qu'il en soit, cette opinion publique, cette pression de l'électorat, du peuple, s'immisceront d'autant plus dans la politique étrangère, selon Tocqueville, qu'il n'y aura plus de grands partis, capables de définir des orientations durables, à peu près cohérentes et claires. C'est bien lorsque la *représentation* éclate ou se délite, que les politiciens qui ne sont pas aux Affaires

¹ III, 3, p. 321.

² *Travail sur l'Algérie*, 1841, III, 1, p. 226-230.

peuvent tenir les discours les plus divers, en fonction de la direction où souffle le vent de l'opinion publique. “Lorsqu’il n’y a plus de grands partis, bien liés par des intérêts et des passions communes, la politique étrangère ne manque presque jamais de devenir l’élément capital de l’activité parlementaire. Le cabinet n’a plus, à vrai dire, la direction des choses du dehors. Cette direction tombe dans les mains des chambres. La cause en est évidente : le terrain de la politique étrangère est essentiellement mobile ; il se prête à toutes sortes de manœuvres parlementaires. On y rencontre sans cesse de grandes questions capables de passionner la nation, et à propos desquels les hommes politiques peuvent se séparer, se rapprocher, se combattre, s’unir, suivant que l’intérêt ou la passion du moment les y porte. Je regarde comme un axiome que dans le pays libre où il n’existe pas de grands partis, la principale direction des affaires étrangères cessera d’appartenir aux ministres pour être prise par les assemblées.”¹

Et de conclure alors. “Or, je regarde un tel état de chose comme contraire à la dignité et à la sûreté des nations”(Ibid.). On peut donc ainsi déplorer, dans le même temps, le renforcement du pouvoir exécutif qu’occasionnent les guerres, et le fait, qu’en amont, la politique étrangère soit par trop inféodée aux assemblées, elles-mêmes à la merci de telle ou telle clique, quand ce n’est pas tout bonnement d’une opinion publique qui manque de prudence et de lumières.

c: Cela étant, face à cette dangereuse ou trop peu pertinente pression de l’opinion publique sur la politique étrangère en nos temps démocratiques, Tocqueville évoque le cas singulier que pourrait représenter en l’occurrence la démocratie d’un *état fédéral*. Précisons.

En effet, le fédéralisme, à première approche, pourrait être à la fois une organisation de la société assurant le déploiement des libertés locales, de l’esprit de responsabilité donc, alternative heureuse à un excès de centralisation administrative, et aussi bien une forme institutionnelle désintéressant “heureusement” les citoyens d’une politique étrangère pour

¹ VI, 3, p. 307, lettre à William Rathbone Greg du 1/10/1858.

laquelle leur culture d'associations ne saurait tout de même leur donner les lumières suffisantes.

Ce qui ferait alors, si l'on s'en tenait là, une option doublement satisfaisante. Ou pour reprendre Montesquieu, parlant des confédérations, on aura à la fois les avantages des petites nations républicaines pour ce qui concerne le bien-être et les libertés intérieurs, et la puissance des monarchies pour ce qui concerne le rapport avec les autres pays¹ ... Notons au passage que si Montesquieu est de son siècle, il est aussi capable de percevoir en quoi une forme constitutionnelle, la fédération, par exemple, la nature d'un gouvernement, peut sécréter une politique étrangère plus ou moins belliqueuse. "L'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement ; l'esprit de la république est la paix et la modération. Ces deux sortes de gouvernements ne peuvent que d'une manière forcée subsister dans une république"². Cette remarque finale, Tocqueville pourrait parfaitement l'accepter, en rappelant combien il faut de l'art, et une science politique nouvelle désormais pour aller contre les tendances fâcheuses naturelles d'une situation démocratique donnée³.

Et c'est bien ainsi que Tocqueville semble l'entendre à l'époque où il rédige *De la Démocratie en Amérique*. Regardons- y d'un peu plus près, en nous rappelant toutefois que les jugements positifs que notre auteur pourrait formuler sur ce mode d'organisation d'un État ne signifie pas qu'il serait prêt à l'étendre à une sphère plus vaste. Autant son correspondant et ami, John Stuart Mill semblait prêt à transposer l'idée fédérale à la dynamique des relations

¹ Voir Montesquieu, *L'esprit des Lois*, *Œuvres Complètes*, Pléiade, Gallimard, T. III, 1951, p. 370 "Composé de petites républiques, il jouit de la bonté du gouvernement intérieur de chacune ; et à l'égard du dehors, il a, par force de l'association, tous les avantages des grandes monarchies".

² *Ibid.*, p. 371.

³ Sur la question du fédéralisme, on consultera J.-C. Lamberti, [1983], p.141-154, sur la singularité institutionnelle de la politique étrangère des États-Unis, on consultera, C.-P. David, L. Balthazar, J. Vaïsse, *La politique étrangère des États-Unis*, Paris, Presses de Sciences Po, Paris, 2008, p. 21-53

internationales¹, autant il est difficile d'imaginer que Tocqueville s'enthousiasme tout autant pour ce transfert de souveraineté.

Pour l'heure, ce qui importe pour cet auteur lorsqu'il aborde la question du fédéralisme, c'est d'abord qu'en fractionnant la souveraineté, on se sert de la propension des citoyens à s'occuper du proche de l'immédiat, du matériel, pour les détourner heureusement des soucis d'une politique étrangère qui en fait ne les intéresse pas (à tort ou à raison) et à laquelle, il n'entende pas grand-chose, et pour laquelle il ne pourrait s'instruire à bon compte, bien évidemment, par l'expérience. "On ne saurait se figurer à quel point cette division de la souveraineté sert au bien-être de chacun des États dont l'Union se compose. Dans ces petites sociétés que ne préoccupe point le soin de se défendre ou de s'agrandir, toute la puissance publique et toute l'énergie individuelle sont tournées de côté des améliorations intérieures. Le gouvernement central de chaque État étant placé tout à côté des gouvernés est journellement averti des besoins qui se font sentir: aussi voit-on présenter chaque année de nouveaux plans qui, discutés dans les assemblées communales ou devant la législature de l'Etat, et reproduits ensuite par la presse, excitent l'intérêt universel et le zèle des citoyens. Ce besoin d'améliorer agite sans cesse les républiques américaines et ne les trouble pas; l'ambition du pouvoir y laisse la place à l'amour du bien-être, passion plus vulgaire, mais moins dangereuse."²

Il faut ajouter que le fédéralisme suppose des terrains d'actions pour les ambitions particulières, ainsi qu'une certaine culture politique suffisante pour exercer des responsabilités locales. Faute de quoi, la société irait à l'échec. Ce qui explique que ce qui fonctionne de façon satisfaisante aux États-Unis devienne un échec au Mexique ou en Amérique du Sud. "La division de l'Union en petits États concilie la prospérité intérieure et la force nationale, elle multiplie les intérêts politiques et affaiblit l'esprit de Parti en le divisant. Mais le Mexique forme une

¹ Voir, J. Stuart Mill, *Considérations sur le gouvernement démocratique*, Gallimard, 2009, p. 273-274, en parlant donc de la Cour Suprême des États-Unis: "Les remèdes qui prévalent habituellement entre nations, la guerre et la démocratie, étant interdits par l'union fédérale, il est nécessaire de leur substituer un remède judiciaire. La Cour suprême de la Fédération applique la loi internationale et s'affirme comme la première grande illustration de ce qui est l'un des besoins les plus aigus de la société civilisée, à savoir un tribunal international réel".

² I, 1, p. 165.

république fédéraliste et le Mexique est encore loin de prospérer. Il y a une grande raison qui domine toutes les autres et, qui après qu'on les a toutes pesées, emporte à elle seule la balance. Le peuple américain pris en masse non seulement est le plus éclairé du monde, mais - ce que je mets bien au dessus de cet avantage - est celui dont l'éducation politique pratique est la plus avancée. C'est cette vérité dans laquelle je crois fermement qui fait naître en moi la seule espérance que j'aie pour le bonheur futur de l'Europe."¹

Mais il se trouve, et c'est là, selon Tocqueville, son point d'Achille, le fédéralisme est une forme d'organisation politique peu à même à répondre aux exigences de centralisation gouvernement qu'exige la conduite d'une guerre². Ce en quoi il sera rejoint pour une part sur ce point par son correspondant anglais qui est convaincu que si l'Etat fédéral permet d'unir des petits états qui "n'ont pas les moyens de leur propre défense" et qui pouvaient auparavant par leur faiblesse attiser l'envie et les politiques agressives des voisins, sa force nouvelle réelle sera surtout efficace dans un cadre défensif. Parlant donc ainsi toujours des États-Unis, John Stuart Mill pouvait ainsi conclure: "Un gouvernement fédéral ne dispose pas d'une autorité suffisamment concentrée pour conduire efficacement quelque guerre, si ce n'est une guerre défensive, pour laquelle il peut compter sur la coopération volontaire de tous les citoyens"³. Et si Stuart Mill est indubitablement plus intéressé par le système fédéral que Tocqueville, ce ne se sera pas seulement pour la pertinence éventuelle de la politique étrangère menée par des dirigeants éclairés quelque peu à l'abri de la pression de l'opinion publique ou de l'électorat, mais aussi bien pour le pacifisme presque inhérent et nécessaire de celui-ci. Acquérir de nouveaux territoires, c'est se donner de nouveaux éléments qui risqueront plus que dans un État ordinaire encore de semer la discorde ou de résister à la force de l'Union. "Et il n'y a rien de très flatteur pour la vanité ou l'ambition nationale dans le fait d'acquérir, par une guerre victorieuse, non pas des sujets, ni même des concitoyens, mais seulement de nouveaux membres indépendants -et peut-

¹ V, 1, p. 205-206.

² Cf. I, 1, p. 232.

³ *Op. cit.*, [2009], p. 276.

être récalcitrants – pour la confédération.”¹ Et de conclure alors que la guerre des États-Unis contre le Mexique, leur agressivité à l’endroit de Cuba ne relèvent que d’accidents et de circonstances qui ne sauraient remettre de façon significative la thèse d’un pacifisme des états démocratiques fédéraux.

Tocqueville ne développe pas exactement en effet la même analyse, quand à cet heureux équilibre quand à une puissance défensive suffisante et une faiblesse offensive doublée d’une certaine dangerosité d’une guerre de conquête fût-elle donc victorieuse. Le fédéralisme des États-Unis lui apparaît en effet presque un luxe, à tout prendre, que seules les sociétés démocratiques qui n’auraient pas à craindre la guerre, à ne pas envisager sérieusement sa possibilité, peuvent s’offrir. Et il est vrai que Tocqueville à l’époque de *La Démocratie* semble bien croire que les États-Unis se trouvent bien dans cette situation, n’ayant pas à faire l’amère expérience de leur faiblesse en ce domaine.

Et la Suisse d’une certaine façon se trouve, de par sa position dans l’équilibre des puissances, logée à peu près à la même enseigne. “Il y a des cantons, il n’y a pas de Suisse. Petit pays. Pas de grandes richesses ni de grandes pauvretés. Mœurs tranquilles. Caractère lent . Peu d’intérêt des voisins à l’attaquer. Aucun intérêt à attaquer lui-même. Toutes raisons qui peuvent lui rendre supportable l’absence d’un gouvernement”². Et aussi, un peu plus loin, Tocqueville nous signifie une confédération dont les avantages ne tiennent pas seulement à ces vertus intrinsèques, mais à sa position relative vis-à-vis des autres nations ainsi qu’à un certain degré et de démocratie, et de prospérité. “Les Suisses forment un petit peuple chez lequel il existe naturellement peu d’éléments de troubles intérieurs. Le naturel des hommes est généralement paisible, leurs habitudes tranquilles, leur imagination lente, leur condition presque égale. Il règne parmi eux peu de richesse et peu de pauvreté, ces deux grandes causes premières des révolutions. Les Suisses n’ont pas besoin d’un gouvernement fort pour maintenir la tranquillité au dedans. Les divers cantons n’ont nullement l’ambition de s’agrandir : conséquemment la guerre civile n’y est

¹ *Ibid.* p. 276-277.

² V, 2, p. 175, Voyage de 1836.

pas à craindre. Quant à l'extérieur, on doit d'abord remarquer que la Suisse, par sa position, n'a point à craindre la conquête, que le désir de garantir l'équilibre européen défendrait aux grandes puissances de permettre"¹.

Au point d'ailleurs que, eu égard à la faiblesse de son gouvernement et de sa constitution, que quelle que soit la valeur de l'armée, au vu de la pauvreté de la constitution, celle-ci se révélerait parfaitement inefficace, si besoin était.

Faiblesse de l'armée et faiblesse du gouvernement peuvent aller de pair; mais une bonne armée ne peut compenser un mauvais pouvoir politique, Tocqueville reste bien clauswitzien. "L'organisation de l'armée est ce qu'il y a de mieux entendu, mais c'est une force que rien ne peut diriger; c'est une épée à laquelle la poignée manque..."². Bref, aussi satisfaisant au vu de l'irénisme que l'on pourrait rechercher dans une forme constitutionnelle des sociétés modernes, la Suisse ne trouve guère grâce à ses yeux; une constitution qui la condamne à l'impuissance, devant les pressions internes, une "liberté" ou une souveraineté factice qui n'est due en fait qu'à sa position et faiblesse relatives dans l'actuel ordre des choses européens, empêchant l'apparition de ce patriotisme national fondé sur la fierté, premier besoin d'un peuple³, et au fond ayant peu de souci véritable des libertés intérieures, au point, qu'à la différence des États-Unis, ou de l'Angleterre, en ces de violences, on peut envisager que le peuple s'habitue assez vite à la perte de celles-ci⁴.

Nous sommes alors assez loin, faut-il le préciser de la vision et de l'intérêt que présentait la confédération pour Rousseau. Considérant que la "démocratie "n'est possible qu'avec de petites nations, affirmant que le bonheur et le patriotisme des citoyens est proportionnelle avec la petitesse de leur État, une petitesse relative qui les met à l'abri aussi bien d'une trop grande faiblesse que du désir de s'étendre, soucieux de préserver l'identité de chaque nation, peu confiant dans la valeur pacificatrice de l'équilibre des puissance en lui-même, il aurait

¹ *Ibid.*, p. 183.

² *Ibid.*, p. 181

³ V, 2, p. 184.

⁴ Voir V, 2, p. 177..

voulu, selon un écrit inachevé, proposer un projet de confédération de petites nations pour préserver leur indépendance à l'endroit des grandes puissances¹. Tocqueville ne prend guère au sérieux ces projets de Confédération, et si celle-ci échappe à la guerre, cela serait dû, selon sa logique bien davantage, aux intérêts des autres puissances qu'à la sienne propre. Le temps des petites nations est passé dans la vieille Europe, c'est bien là ce qu'il semble penser. Le processus d'homogénéisation des peuples en laminant les différences de caractère ou de culture en vient à ne faire en sorte que ne soit décisive que la différence quantitative, celle du nombre de soldats.

Il faut donc en tirer la conséquence: ce n'est plus la valeur intrinsèque du peuple Suisse, encore moins son mode confédératif, encore moins ses institutions particulières, qui peut expliquer que les Suisses conservent leur indépendance. Mais seulement des circonstances et une situation internationale bien particulières². Oui, sauf raisons très spécifiques, donc, nées de la structure même de l'équilibre des puissances, il n'est plus temps de rêver aux petites démocraties d'antan. On serait presque tenter de dire que les nostalgies ou les projets de Rousseau ne sont plus le problème de Tocqueville.

A charge de montrer en quoi les grandes puissances sont en fait socialement des sociétés démocratiques avant de l'être institutionnellement. Et en quoi, elles peuvent être aussi, bien sûr, des sociétés de liberté. Si, pour Tocqueville, une fédération de la taille des États-Unis doit déjà se féliciter de ne pas avoir à soutenir une véritable guerre, à plus forte raison, ses confédérations dans la vieille Europe peuvent-elles se réjouir d'être dans une position stratégique dans l'équilibre des véritables puissances. Tocqueville semble bien avoir "loupé" le potentiel de puissance du fédéralisme.

Et pour en revenir à notre propos, et à l'exemple des États-Unis, est-ce donc à dire que les citoyens ont raison de se détourner des affaires extérieures, de ne pas y voir un enjeu ou un

¹ Voir G. Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 178-194.

² Voir I, 2, p. 288 "Lorsque je me demande pourquoi la confédération helvétique du XV^e siècle faisait trembler les plus grandes et les plus puissantes nations de l'Europe, tandis que de nos jours, son pouvoir est en rapport exact avec sa population, je trouve que les Suisses sont devenus semblables à tous les hommes qui les environnent; et ceux-ci aux Suisses; de telle sorte que, le nombre seul faisant la différence, aux plus gros bataillons appartient nécessairement la victoire".

horizon pour leurs libertés, que leurs lumières en la matière ne seraient jamais assez suffisantes, assez à la hauteur des exigences de cet aspect de la politique ? La démocratie ne serait donc viable qu'à la condition de ne pas être véritablement une démocratie lorsqu'il s'agit de sa politique étrangère, ou à tout le moins une démocratie qui sait détourner l'intérêt des citoyens de ces problèmes de relations avec l'étranger. Et c'est bien ainsi en fait qu'il faudrait comprendre le mérite du fédéralisme américain selon Tocqueville; ce serait l'art d'éviter une trop grande influence du peuple. "Nous avons vu que la constitution fédérale mettait la direction permanente des intérêts extérieurs de la nation dans les mains du président et du sénat, ce qui place jusqu'à un certain point la politique générale de l'Union hors de l'influence directe et journalière du peuple. On ne peut donc pas dire d'une manière absolue que ce soit la démocratie qui, en Amérique, conduise les affaires extérieures de l'Etat."¹ Et imaginer alors que ce soit le Congrès et le Sénat qui aient à donner ou refuser leur aval à une guerre au Président lui apparaîtrait presque comme une concession dangereuse pour la pertinence de cette politique étrangère. C'est bien là un problème récurrent chez Tocqueville: autant il se méfie de l'exécutif, autant il s'inquiète dans le même temps de la valeur incertaine des représentants du peuple, trop asservis à celui-ci ou cédant aux combinaisons politiciennes de bas étage. De là à dire que comme souvent, dans sa pensée, ce n'est que dans et par ce que l'on peut nommer une aristocratie, l'équivalent des "classes éclairées" de son ami Stuart-Mill, que se trouve la condition de la préservation des démocraties de leurs défauts les plus saillants ou de leurs tendances les plus dangereuses, il n'y a pas loin.

On serait assez tenté de franchir le pas avec Tocqueville, mais son œuvre peut nous retenir de le faire, tant elle pointe sous l'appellation "d'aristocraties" des élites de fait ou de droit qui ne servent en rien l'intérêt général, et ne se signalent ni par leur désintéressement, ni par leurs compétences ou vertus. Pensons à ces nouvelles aristocraties industrielles, les plus dures qu'il soit. Pensons à ces aristocraties corrompues et pernicieuses, comme en Irlande, dont il nous parle par exemple, dans une lettre à son père, du 16 juillet 1835: "L'Angleterre et l'Irlande ont la

¹ I,1, p. 236.

même langue, les mêmes lois, la même constitution sociale, elles sont soumises au même gouvernement et il n’y a point de pays qui présentent un aspect plus différent. Toutes les deux ont été longtemps, et sont encore, sous beaucoup de rapports, soumises à une puissante aristocratie. Cette aristocratie a produit de grands bien en Angleterre et d’affreuses misères en Irlande. De telle sorte que, si on voulait juger *l’aristocratie en général* en prenant pour objet l’un des deux pays que je viens de nommer, on en arriverait alternativement aux conclusions les plus opposées et d’aucun côté on ne rencontrerait la vérité, amis deux accidents”¹. Pensons aussi et enfin même aux légistes parfois, qui peuvent se ranger aux côtés des despotes. Cet auteur sait donc dire que l’aristocratie n’est pas la garantie d’un gouvernement compétent responsable et soucieux de l’intérêt général. Il peut partir du principe de la minorité éclairée, constante et déterminée, et ensuite se demander où il faut la chercher désormais, sans se satisfaire pour cela, donc, des réponses immédiates de sa caste². Si par aristocratie, on entend une élite en général, une minorité, on en est réduit à se demander ce qui fait sa valeur, et ce qui lui vaut son statut de minorité. Se précipiter pour dénoncer les élites ou moquer et dénoncer cette dénonciation peut effectivement tourner très rapidement au débat vain et qui n’a d’autre intérêt de souligner combien se joue là un de nos véritables problèmes sociétaux.

Il y a une défiance singulière et remarquable de Tocqueville à l’endroit des “aristocraties” eu égard aux exigences et aux bons côtés d’une démocratie qui “vise” au moins l’intérêt du plus grand nombre, à défaut d’être une volonté générale qui ne se trompe jamais. Sans le dire, sans parler bien sûr, et l’on comprend pourquoi de “tyrannies des minorités”, Tocqueville pointe tout de même l’idée que certains groupes dans une démocratie, des groupes puissants, ne songent guère à l’intérêt collectif, sans que l’on puisse imaginer immédiatement selon le principe de la main invisible ou une dialectique enchanteresse que le collectif à terme se trouve fort bien de

¹ XIV, p. 184; voir aussi, V, 2, p. 111, 132-134

² Voir J. L. Benoît [2005], p. 184-186.

ces égoïsmes-ci¹. On ne saurait dire plus ouvertement que si le pacifisme d'une démocratie est respectable, le pouvoir lui, aussi fidèle qu'il soit aux intentions et aux mœurs de ce peuple, doit savoir se mettre à l'abri autant que faire se peut de la pression de celui-ci. Et G. Washington alors, et plus encore ou tout autant T. Jefferson, pour Tocqueville, incarnent très précisément le personnage de ce grand homme politique que les démocraties doivent être capables de se donner; un grand homme qui saura donc leur donner la paix qu'elles ne sauraient se donner elles-mêmes².

Ainsi la sagesse en la matière consisterait au premier chef pour un pays à savoir ne pas se mêler des affaires des autres, à se délivrer des obligations qui peuvent se tisser entre les uns et les autres, à se délivrer même des passions que les autres nations pourraient éveiller en elle. La paix est à ce prix. Et pays neuf, il faut ajouter que les EU n'ont pas à porter le poids de vieilles rancœurs, de vieilles haines ou de vieilles fidélités nationales. Échappant aux pesanteurs de l'histoire, aux passions du moment, prudente et expectante, la diplomatie américaine devrait toujours être celle d'un G. Washington. "Il parvint à maintenir son pays en paix, lorsque tout le reste de l'univers était en guerre, et il établit comme point de doctrine que l'intérêt bien entendu des Américains était de ne jamais prendre parti dans les querelles intérieures de l'Europe."³. Quitte effectivement à interdire l'ensemble du continent aux Européens, comme le voulait la doctrine Monroe⁴.

Or, ce qui est remarquable est que cette thèse s'est donc révélées parfaitement intenable sous les yeux mêmes de Tocqueville. Rapidement, Les États-Unis ont pris en charge leur expansion, et celui qui pouvait croire que les États-Unis allaient montrer l'exemple d'un pays avant tout soucieux du maintien de ses libertés intérieures, ou un exemple de la "débellicisation tendancielle"⁵ des démocraties devait prendre acte bientôt que le même pays se donnait en fait les moyens d'une expansion économique qui engrangeait nécessairement les tentations d'une nouvelle

¹ J. Waisse [2009], p. 140, 142.

² I, 1, p. 236-238.

³ I, 1, p. 237.

⁴ Sur ce sujet de la politique étrangère, isolationnisme géopolitique, et internationalisme économique, cf. *op. cit.* David C.-D., Balthazar L., Vaïsse J., *op. cit.* p.67-79 et 98-101.

⁵ Cf. Vaïsse [2009] , p. 144.

influence géopolitique ou d'un élargissement de son espace vital, Qu'il s'agisse de l'annexion du Texas en 1845, de celle de l'Orégon jusqu'au 49° parallèle en 1846, ou de la guerre au Mexique (1846-1848). Et c'est bien en ce sens qu'il confie sa désillusion à T. Sedgwick dans cette lettre datée du 4/12/1852. "Le grand goût qu'il a conçu pour l'Amérique [il parle ici de son ami Jean-jacques Ampère (1800-1864), le fils du célèbre physicien] est un nouveau lien entre lui et moi, car vous savez que je suis à moitié citoyen américain. C'est d'ailleurs, une manière d'être citoyen quelque part. [En] ma qualité de compatriote, je n'ai pas vu sans appréhension cet esprit de conquête, et même un peu de rapine, qui se montre parmi vous depuis quelques années. Ce n'est pas un signe de bonne santé chez un peuple qui a déjà plus de territoires qu'il n'en peut remplir."¹

C'est bien donc l'image des États-Unis qui changent sous les yeux de Tocqueville. au cours de sa carrière et dans la durée de son œuvre d'écrivain ou d'homme politique. peut-être plus gravement, d'une certaine manière, c'est aussi son modèle d'interprétation qui est aussi en danger. A un double titre. D'une part, les sociétés démocratiques auraient donc aussi leurs prurits, leurs tendances, leurs nécessités expansionnistes, annexionnistes, voire impérialistes, et qui ne pourrait pas s'expliquer seulement qui plus est par un souci de pure *grandeur* ? Le fédéralisme qui devait verrouiller en quelque sorte cet isolationnisme en libérant le gouvernants si sages de la pression d'une opinion publique insuffisamment éclairée, et au demeurant en même temps parfaitement satisfaite de l'exercice de ses libertés intérieures et locales semble ne pas avoir donné, produit comme nature de société, ce pour quoi Tocqueville était tellement prêt à lui rendre hommage. Lui qui était convaincu que le fédéralisme était avant tout une forme politique bien davantage propice à la paix aux libertés, qu'à la conduite de la guerre, doit voir ce fédéralisme traversé d'une tendance expansionniste, comme emporté malgré lui, par l'orgueil ou l'intérêt national.

Si Tocqueville a voulu voir en Amérique beaucoup plus que l'Amérique, s'il a voulu voir en quelque sorte l'idéal-type d'une société démocratique, il n'a pas su tout voir, peut-

¹ VII, p.146-147. Voir aussi la note 1 de bas de cette même page

être. On pourrait s'en tenir là, sans doute, et fermer le dossier pour en prudemment revenir à une approche "réaliste" des relations internationales. Au fond, il suffirait d'admettre que les démocraties seraient effectivement comme les individus de Hobbes dans l'état de nature, et il apparaîtrait bien dérisoire d'avoir voulu donner un modèle de la réalité des relations internationales inspirée d'une imagerie cédant à un tropisme rousseauiste.

Mais il y a bien sûr d'autres hypothèses possibles. Après tout les États-Unis ne sont peut-être pas uniquement l'idéal-type des démocraties que Tocqueville veut parfois y voir. Il sait parfaitement aussi voir en quoi les États-Unis représentent par leurs histoire, leur géographie, certaines circonstances, une option singulière. Et il est important donc de savoir pourquoi une démocratie peut finalement se doter d'une politique étrangère quelque peu ou franchement belliciste, et ou hégémonique.

Les faits sont là: l'expérience historique atteste que les sociétés démocratiques, alors même qu'elles ne sont pas "révolutionnaires", entendons par là porteuses explicitement de cet enthousiasme que Tocqueville n'hésite pas à qualifier de religieux, peuvent déployer de fait une politique étrangère pour le moins agressive. La question est donc claire. Pourquoi donc ce pacifisme de droit des démocraties n'est-il pas toujours un pacifisme de fait, quand bien même serions-nous dans les conditions géographiques les plus favorables à l'expression politique de ce pacifisme, quand bien même serions-nous dans la version fédérale de la société démocratique, celle qui précisément selon notre auteur serait ou devrait être la plus capable d'éviter les erreurs ou les faiblesses de ce type de société en matière de politique étrangère, bref la plus capable de conduire ou de mener la politique étrangère la plus en accord avec son pacifisme structurel et moral, les réponses peuvent donner lieu à débat ? Doit-on parler d'une rencontre de différents facteurs qui annulent ou riment le pacifisme essentielle des démocraties, ou doit-on penser que toute société étatique, qu'elle se veuille et soit démocratique en son intérieur, n'est en rien nécessairement pacifiste "par voie de conséquence" pour ce qui concerne sa politique étrangère ? Ici, c'est bien l'histoire qui à chaque fois semble donner une réponse particulière, déroutant quelque peu le

théoricien en quête de généralités voire de lois des relations internationales aussi brillant qu'il puisse être, si ce n'est développant en lui une attitude quelque peu sceptique. On pensera bien sûr ici au constat désabusé d'un R. Aron.

Bref, soit l'on s'en tient à l'analyse de Tocqueville, et il faut admettre alors qu'un État fédéral est plus apte qu'un autre à avoir une politique étrangère "éclairée" et donc pacifiste, mais qu'il se montrera aussi peu apte à faire face aux exigences de la conduite d'une guerre si elle lui est imposée, soit on prend acte des leçons de l'histoire concernant les Etats-Unis, et l'on constate qu'un État démocratique fédéral est parfaitement capable de conduire une guerre, mais qu'il est tout aussi capable d'avoir une politique étrangère agressive, voire expansionniste. Si Tocqueville le constate avec amertume, il aurait pu aussi se demander ce qui amenait nombre d'autres sociétés travaillées par le principe de l'égalisation des conditions à se soucier assez peu du respect de la souveraineté des peuples, dès lors que ceux-ci n'appartenaient pas à la sphère culturelle européenne. Historiquement, la démocratie a toujours parfaitement pu s'accommoder de l'expansionnisme et de la colonisation. Les démocraties occidentales le savent fort bien, même si elles préfèrent l'oublier. Ce qui nous ramène alors au constat que le pacifisme aussi essentiel qu'il soit, pour plusieurs raisons, aux démocraties, ne signifie pas l'impossibilité d'une politique étrangère belliqueuse, aussi éclairée qu'elle puisse être, dès lors que la défense des libertés intérieures n'est pas la valeur ultime dont elles se prévalent. Si l'on se plaît à insister sur la pertinence des analyses tocquevilliennes lorsqu'il s'agit de montrer qu'une société d'égalité n'est pas nécessairement une société émancipatrice, on aurait tort d'oublier que son pointage du pacifisme des démocraties et des raisons de celui-ci, lui sert aussi à montrer que celles-ci sont parfaitement capables de faire la guerre, et aussi bien de vouloir la faire. La paix, comme la liberté, sont des possibilités véritables de la démocratie, mais qui réclament une culture et une volonté qui ne sont en rien la conséquence démocratique de telles ou telles institutions. Ce n'est pas chez lui que l'on trouvera une clef unique ou décisive de compréhension des sociétés, qu'il s'agisse de leur terreau culturel, de leurs institutions, ou des principes qu'elles aiment à afficher, à proclamer,

quant il ne s'agit pas tout uniment de chercher à les imposer aux autres.

Mais de fait, il semble bien que si le fédéralisme ne soit pas une garantie assurant véritablement le pacifisme ou la pertinence de la politique étrangère, nous pouvons sans doute, sans vouloir faire parler Tocqueville abusivement, et en acceptant ses conclusions générales quant au pacifisme culturel des démocraties, évoquer trois raisons possibles qui peuvent valoir d'enseignement ou d'exemples. Si le fédéralisme états-unien, donc, n'est sûrement pas, selon lui, ce qui permettrait de soutenir de grandes guerres¹, il y a aussi des circonstances ou des paramètres qui doivent l'amener à afficher et à développer une politique étrangère qui serait belliqueuse, soit pour des raisons "éclairées", soit par défaut de lumières ou pour satisfaire à des intérêts trop particuliers ou passionnés.

La première est que la politique étrangère selon les termes de G. Washington, que Tocqueville se plaît à citer, est une politique qui, pour ne pas être essentiellement belliqueuse, est une politique qui relève tout de même de l'intérêt propre, et d'un intérêt qui se veut indubitablement bien entendu: celui des États-Unis. Et l'on comprend ici que nous avons l'occasion de voir ce qu'il en est pour de bon de cet intérêt bien entendu qui serait la logique comportementale spontanée des américains². En l'occurrence, cela signifie deux choses. La première est que nous ne sommes effectivement pas ici dans une société qui porterait en elle nécessairement le souci de l'humanité en général, sinon sous la forme d'une conception quelque peu aristocratique ou élitiste de celle-ci, certains peuples incarnant censément davantage cette humanité que d'autres. En perdant son éventuel enthousiasme révolutionnaire ou d'indépendance, les sociétés démocratiques semblent oublier aussi leur idéal universaliste ou la visée indubitablement universalistes qu'ils se plaisaient à invoquer. Il y a bien égalisation des

¹ Voir, I, 1, p. 174: "Le grand bonheur des États-Unis n'est donc pas d'avoir trouvé une constitution fédérale qui leur permette de soutenir de grandes guerres, mais d'être tellement situés qu'il n'y en pas pour eux à craindre. Nul ne saurait apprécier plus que moi les avantages du système fédératif. J'y vois l'une des plus puissantes en faveur de la prospérité et de la liberté humaines. J'envie le sort des nations auxquelles il est permis de l'adopter. Mais je me refuse pourtant à croire que des peuples confédérés puissent lutter longtemps, à égalité de force, contre une nation où la puissance gouvernementale serait centralisée".

² I, 2, p. 127-133.

conditions, culture de la liberté, mais il semble que la société se replie sur sa suffisance propre, au même titre au demeurant qu'elle peut "oublier" certains hommes ou asservir certaines races à l'intérieur de ses propres frontières (les noirs et les indiens).

Il s'agira alors seulement d'éviter au mieux les liens inutiles. Soit. Et on peut même imaginer que les intérêts puissent effectivement pousser à la guerre. L'isolationnisme politique est alors un égoïsme qui peut se révéler agressif si les intérêts, économiques, par exemple, le demandent ; des intérêts qui renvoient à des demandes sans doute qui peuvent ne cesser de s'accroître. Les États-Unis seraient alors l'exemple d'une société démocratique ne promouvant *a priori* que très peu les valeurs guerrières, en son sein, soucieuse de ses libertés, mais aussi tout autant, sinon davantage, de sa prospérité qu'elle veut croire nécessaire à la préservation de celles-ci. Et qui est donc prête à acheter la défense soit de ses libertés, soit de ses intérêts, entendons de sa prospérité, par une politique extérieure agressive. La prospérité, ou à défaut d'autres valeurs, la crainte, l'orgueil, pourraient l'emporter sur les dangers que peut toujours représenter pour les libertés une politique étrangère qui expose trop aisément à la guerre, quant elle ne la désire pas immédiatement, sans oser il est vrai la célébrer ouvertement comme telle.

De fait , dès la première *Démocratie en Amérique*, Tocqueville cite ainsi donc avec respect un G. Washington qui montre très bien combien et pourquoi les démocraties indifférentes aux autres sociétés, célébrant d'autres valeurs que les valeurs guerrières, en dépit de la mollesse de leurs mœurs, peuvent en fait être prêtes à pousser leur politique jusqu'à la guerre. "Étendre nos relations commerciales avec les peuples étrangers, et établir aussi peu de liens politiques que possible entre eux et nous, telle doit être notre politique."¹ . Et encore " Notre isolement et notre éloignement d'elle [de l'Europe] nous invitent à adopter une marche contraire et nous permettent de la suivre. Si nous continuons à former une seule nation, régie par un gouvernement fort, le temps n'est pas loin où nous n'aurons rien à craindre de personne. Alors nous pourrons prendre

¹ I, 1, 236.

une attitude qui fasse respecter notre neutralité; les nations belligérantes, sentant l'impossibilité de rien acquérir sur nous, craindront de nous provoquer sans motifs; et nous serons en position de choisir la paix ou la guerre, sans prendre d'autres guides de nos actions que notre intérêt et la justice."¹

Il ne s'agit donc pas de dire ici que les États-Unis voudraient la guerre par un nationalisme exacerbé ou un esprit révolutionnaire, mais ils peuvent être portés à la vouloir, en dépit de leur désintérêt pour elle, parce qu'elle sert précisément leurs intérêts. Elle n'est qu'un moyen, mais rien ne s'oppose à ce qu'elle en soit un, surtout si l'on prend en compte que ce qui est valable pour l'individu démocratique peut sans aucun doute se transposer à une nation toute entière. Une nation peut aussi être individualiste et penser à court terme, ne se soucier que de son intérêt immédiat, particulier, matériel, n'évoquant la justice que lorsqu'elle est victime d'injustice ou lorsque de façon plus générale, la justice rencontre son intérêt. La guerre peut donc être la conclusion froide et nécessaire d'un calcul visant à satisfaire son intérêt.

Il faudra donc revenir sur la question de la forme première de l'intérêt, celle que représente le commerce dans les sociétés démocratiques, et sur le pacifisme foncier qu'il exprimerait selon le dogme libéral.

La deuxième interprétation de la bellicosité éventuelle viendrait de la sous-estimation du facteur religieux en la matière. Si Tocqueville veut voir dans l'Islam une religion foncièrement rebelle à l'esprit libéral, par l'inséparabilité politique du pouvoir et de l'église qu'il supposerait, et foncièrement belliqueuse², s'il veut ou croit voir dans le catholicisme, dans Rome, un facteur d'unification et de pacification de la zone européenne³, il ne s'attarde guère sur les liens qui effectivement pourraient se nouer aux États-Unis entre le protestantisme, certaines formes de protestantisme ou de fondamentalisme, et la politique étrangère, l'influence de celui-là sur celle-ci. Peut-être à tort. Car si derrière l'isolationnisme des États-Unis, il peut y avoir une revendication

¹ I, 1, p. 237..

² Cf. III, 1, p. 173-174.

³ III, 3, p. 316, 330.

de préservation de la pureté d'un peuple nouveau, devant craindre la contagion de l'esprit de l'ancien monde ou plus tard celui de nouveaux migrants¹, derrière *l'expansionnisme* de quelque nature qu'il soit, il peut y avoir *l'exceptionnalisme* dont un certain discours religieux a pu affubler ce pays². C'est ainsi bien dès 1845, dans un article de John L. O'Sullivan dans *The Democratic Review* que paraît en effet l'expression de *Manifest Destiny*, dont rien ne dit que de sa puissance d'évocation et de mobilisation la culture américaine se soit véritablement affranchie. Expansion vers l'Ouest, mythe de la nouvelle frontière qui permet à chaque fois d'évacuer certaines tensions sociales, expansion qui dépassera inévitablement ensuite ses frontières. Entre messianisme ou isolationnisme, il y a bien un nationalisme s'alliant avec un certain manichéisme, mâtiné parfois de théories du complot: les analyses possibles seraient multiples et ont donné lieu à une myriade de publications plus ou moins rigoureuses ou désintéressées, mais l'essentiel serait là. Il y a derrière la politique étrangère des États-Unis un terreau religieux fondamentaliste, qui peut nourrir une bellicosité mêlant les principes de droits naturels universels "évidents"(réactivés par un Léo Strauss par exemple), à l'idée d'un peuple élu, appelé à réinventer un monde que l'ancien n'a pas su établir³. Les faucons de Washington, ne sont pas nécessairement toujours et seulement les relais politiques de tel ou tel complexe ou lobby militaro-industriel.

La troisième hypothèse pourrait être bien sûr que le pouvoir s'est coupé ou a su se couper de la volonté générale du peuple américain, s'ingénie à le conduire dans une politique étrangère belliqueuse contraire à ses aspirations profondes, contraire à ses mœurs. Il ne s'agirait pas alors de vanter un pouvoir qui comme celui des légistes aurait su rester d'essence aristocratique, à l'abri de la tyrannie de la majorité, de sa spontanéité dangereuse et ignorante, mais sachant tout de même œuvrer dans le sens de la démocratie en préservant celle-ci de certaines de ses mauvaises tendances; nous aurions véritablement affaire à un pouvoir jouant sa partition contre les mœurs et la volonté d'une démocratie. Si l'on peut imaginer que parfois le

¹ Voir David, Balthazar, Vaïsse, 2008, p.73-74 citant Washington et son "message d'adieu" "Contre les artifices insidieux de l'influence étrangère, l'esprit jaloux d'un peuple libre doit être *constamment* en éveil".

² *Ibid.*, p. 75.

³ Voir David, Balthazar, Vaïsse, 2008, p. 64-81.

pouvoir soit trop exposé à la pression de la majorité, et donc aux pauvres, selon Tocqueville, lorsqu'il est question de l'élection du Président au suffrage universel¹, au risque de céder à ses impulsions, de n'être que le relais ou la caisse de résonance dans l'espace des relations internationales de son impulsivité et de son ignorance lorsqu'il prétend s'en soucier, non sans risques pour lui, le peuple et la nation en général, il peut aussi l'être trop peu, au risque de fonctionner alors selon son intérêt propre en général et, ou en particulier, au vu de telles ou telles circonstances. Il faudra aussi revenir sur cette hypothèse.

A moins bien sûr qu'au fond, le pouvoir sache davantage ce que le peuple qui vote pour lui désire que celui-ci. Le pouvoir donnerait au peuple ce à quoi il aspire en vérité, alors que ce dernier serait incapable de s'avouer les conditions de réalisation de ces désirs, lorsqu'elles sont trop ostensiblement contraires à ses mœurs ou à ses principes dans lesquels il aime à se mirer. La raison d'État d'une et dans une démocratie serait d'accepter le fardeau de l'hypocrisie d'une société qui ne veut pas savoir exactement sur quoi elle repose et ce qui la rend possible. Le rôle du pouvoir serait d'être ainsi le bouc émissaire d'une opinion publique qui refoule la vérité des conditions de sa prospérité ou de ses généreux principes. Mais nous ne serions plus alors effectivement dans le propos de Tocqueville, ni même de son sens, mais plutôt au fond dans les analyses plus récentes d'un Harald Welzer, dans *Les Guerres du Climat*, montrant combien les individus démocratiques peuvent aussi bien évoluer très rapidement quant à leurs principes éthiques fondamentaux, lorsque certaines conditions économiques, sociales, politiques, sont réunies, ou accepter que le pouvoir bafoue ces mêmes principes qui nous confortent dans l'idée que nous appartenons à *La civilisation*, que nous sommes des humanistes, pour autant qu'ils n'ont pas à assumer ou à prendre la mesure trop brutale de ses transgressions. A ce titre, le génocide des indiens, l'esclavage des noirs, doivent toujours rester des poteaux indicateurs de la valeur des analyses de Tocqueville, et aussi bien de la valeur des sociétés démocratiques elles-mêmes.

¹ I, 1, p. 218.

C: La conduite de la politique étrangère des sociétés démocratiques.

Nous venons d'évoquer les dérapages possibles et réels, si l'on peut dire, de ces sociétés pacifistes, y compris dans le cadre de l'option la plus favorable, selon Tocqueville, aussi bien à la paix qu'aux libertés. Il nous faut maintenant, d'une part essayer de comprendre les raisons possibles, la congruence des vecteurs qui peuvent rendre belliqueuse une société qui est censée ne pas l'être, et cela au niveau de la prise de décision, qu'il s'agisse d'une logique de l'intérêt du pouvoir en place, de la qualité du personnel, des hommes, auxquels sont confiés la conduite et la mise en œuvre de la politique étrangère, ou des pressions que peut subir le pouvoir en place et dont il ne saurait totalement s'abstraire sans risquer de se voir accuser de trahir la représentation de la souveraineté populaire. Et si Tocqueville essayait de rassurer un entourage se plaisant à douter de la valeur militaire des démocraties, il est moins pressé, effectivement de montrer que leur pacifisme éventuel ne les empêche pas de conduire une politique étrangère efficace et cohérente, alors que ces deux accusations contre la démocratie, militairement impotente et politiquement indolente sont souvent conjointes et pourront se retrouver sous les mêmes plumes vers les années 1930 et 1940.¹

Ce n'est pas seulement la trop grande pression de l'opinion publique qui peut nuire à une politique étrangère efficace, éclairée, et en accord avec les principes pacifistes ou plutôt la texture morale pacifiste de la société démocratique. Tocqueville, s'il souligne ce premier obstacle, ne remet jamais en cause ses analyses, et la vision de la structure de base morale des sociétés démocratiques, en dépit de l'évolution et de l'infléchissement rapide et significatif de la politique étrangère des États-Unis, note aussi ici trois autres problèmes.

a: Il s'agit d'abord de la médiocrité du personnel politique ou diplomatique. Le problème est sans doute général. La politique étrangère, comme la politique n'attire pas particulièrement les grandes âmes et les personnalités d'envergure dans une société démocratique, sauf exception bien sûr. Celles-ci ne se satisferaient guère d'avoir à flatter un électorat trop

¹ Voir Waïsse, [2009], p. 144, 145, évoquant James Burham, Arthur Schlesinger ou Norman Podhoretz.

vulgaire, sauf à être rongées par l'appétit du pouvoir, habitées par le souci de l'intérêt commun, ou portées par la noble cause de la défense des libertés. Cela étant, après tout, Tocqueville lui-même, qui est assez satisfait de son désintéressement et de sa hauteur de vue n'a pas dédaigné ces tournées gastronomico-électorales qui étaient la condition de son élection au siège de député de la Manche, même s'il comptait sur les visites de son épouse pour assurer le lien avec ses électeurs les plus importants¹. Il y a peut-être une certaine noblesse, au nom de l'intérêt général, ou de la grandeur d'un peuple, à savoir "faire sa cour" à des individus que l'on qualifierait de "vulgaires" et que l'on se garderait bien, à titre privé, de vouloir en faire ses proches.

D'un point de vue plus analytique, il veut faire, on le sait, de la médiocrité du personnel politique une constante des sociétés démocratiques. D'une part le sentiment de l'envie, qui est selon lui, une réalité morale de l'homme démocratique, amène l'électorat à éloigner du pouvoir les hommes de mérite, d'autre part, les hommes distingués ne sont guère attirés par les aléas et les trivialités nécessaires d'une campagne électorale. Et ce sont les réponses d'un de ses interlocuteurs aux États-Unis qui le confirment dans ce point de vue. La fonction publique, la vie publique, en générale n'attire pas les natures les plus nobles ou les plus entreprenants. "Moi.- Quelle espèce d'hommes occupe en général les emplois publics ? -Lui- En général les places sont occupées par les hommes que leur capacité et leur caractère placent au second rang. Les places ne donnent ni assez d'argent, ni assez de considération, ni assez de pouvoir pour attirer les efforts des hommes distingués. Il n'en était pas de même au commencement de la République. Aujourd'hui nous ne voyons plus de grands hommes politiques. On emploie son énergie et ses moyens dans d'autres carrières."² Cela étant, sur ce point, on sait que John Stuart Mill évoque une autre approche. Après avoir noté que les témoignages disponibles confirment le point de vue de Tocqueville, il en rapporte néanmoins un, dû cette fois à Gustave de Beaumont³, selon lequel, si les hommes éminents se détournent de la carrière politique, c'est d'abord parce qu'ils n'auront

¹ Voir Lettre à G. de Beaumont du 30/09/1838, VIII, 1, p. 316.

² L'interlocuteur serait Edward Livingston (1764-1836), Secrétaire d'État ou son neveu John, V, 1, p. 59, 60.

³ J. Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*. Vrin, 1994, p. 82-83.

guère l'occasion de pouvoir montrer leurs talents, tant la "machine" est déjà bien réglée. Et d'ajouter pour son compte: "Quand il n'y a aucune grande fin publique à atteindre, quand il n'y a aucun abus important réclamant un remède, aucun danger national auquel il faudrait résister, les tâches prosaïques de la politique qu'il faut exécuter au jour le jour sont une occupation peu digne d'un esprit élevé, et par ailleurs peu séduisante."

Si les hommes politiques américains sont en général si médiocres, et en général seulement, cela donc s'expliquerait donc, si nous conjuguons les analyses de Tocqueville et les remarques de Stuart Mill par en fait trois raisons: d'une part par l'absence d'une classe suffisamment éclairée, jouissant du loisir pour cela, d'autre part par l'absence d'attractivité de la carrière politique, enfin par l'envie des hommes qui détestent de devoir reconnaître la supériorité morale et intellectuelle de certaines personnalités. Et cette absence d'attractivité ne résiderait pas seulement dans le fait que les charges publiques "sont peu lucratives, donnent peu de pouvoir, et n'offrent aucune garantie de stabilité"¹, mais aussi bien dans le fait qu'il y a peu de grandes et difficiles affaires à traiter. "L'Amérique a besoin de très peu de gouvernement. Elle ne connaît ni guerres, ni voisins, ni relations internationales compliquées ; ce n'est pas une de ces anciennes sociétés où il faudrait corriger des abus innombrables ; on n'y trouve pas des millions de gens mal nourris et illettrés qu'il faudrait secourir. La société en Amérique demande seulement qu'on la laisse seule. Les affaires courantes que son gouvernement a à traiter exigent rarement plus qu'une capacité moyenne..."². Accordons que l'Amérique n'ait pas eu besoin à son époque d'un gouvernement plus éclairé, avant de devenir l'hyper-puissance que nous savons; mais retenons tout de même la leçon; il faudra se méfier de la rencontre entre d'une part l'envie du peuple, l'absence d'attractivité de la carrière politique pour des personnalités éminentes et suffisamment désintéressées d'autre part, et enfin le besoin d'une politique étrangère éclairée de par la nature et la position d'une nation.

¹ Stuart Mill, *ibid.* p. 169.

² Stuart Mill, *ibid.* p. 171. Voir Tocqueville, I, 1, p. 205. "Tandis que les instincts naturels de la démocratie portent le peuple à écarter les hommes distingués du pouvoir, un instinct non moins fort porte ceux-ci à s'éloigner de la carrière politique, où il leur est si difficile de rester complètement eux-mêmes sans s'avilir."

Non seulement la pression d'une opinion publique insuffisamment éclairée et peu raisonnable pèse ou peut sans doute peser davantage dans une démocratie, mais il ne faut guère compter, donc, sur la présence d'hommes éclairés, désintéressés, et de caractère au pouvoir pour résister à cette influence intempestive. Doit-on s'en étonner ? Pourquoi les hommes qui vont devenir dirigeants, devraient-ils échapper aux mœurs de la société dans laquelle ils sont nés ? Pourquoi ne devraient-ils pas être de leur époque, soucieux avant tout de bien-être, de leur intérêt bien compris, bref, avant même de chercher à flatter leur électorat, être foncièrement semblable à ceux qui composent celui-ci ?¹ Et G. Bouthoul d'ajouter. " On est en général injuste vis-à-vis des dirigeants en leur attribuant la paternité des événements comme s'il était en leur pouvoir de les créer de toutes pièces. Or les dirigeants ressentent les courants de pensée et les impulsions collectives au même titre et de la même manière que les membres de la société dont ils font partie"². Et cela quand bien même Rousseau préfère inverser la relation et dire que "les vices n'appartiennent pas tant à l'homme qu'à l'homme mal gouverné"³ ou que les peuples sont à la longue ce que les gouvernements les font être.

Il ne s'agit pas de dire vulgairement que les peuples ont les hommes politiques qu'ils méritent, mais plus subtilement sans doute de s'interroger sur les faiblesses ou les processus éventuels d'auto-destruction de certains organismes ou types de sociétés.

Ce constat général est néanmoins à nuancer; en période de crise, ce peuple qui "sent plus qu'il ne raisonne" semble néanmoins capable de pressentir les hommes à la hauteur de la situation. "Lorsque de grands périls menacent l'État, on voit souvent le peuple choisir avec bonheur les citoyens les plus propres à le sauver. On a remarqué que l'homme dans un danger pressant restait rarement à son niveau habituel; il s'élève bien au-dessus, ou tombe au-dessous. Ainsi arrive-t-il aux peuples eux-mêmes. Les périls extrêmes, au lieu d'élever une nation, achèvent

¹ Voir M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002, Avant-propos p. XX. "Rien ne garantit, après tout, que la société démocratique doive automatiquement fabriquer les personnalités dont la politique démocratique aurait besoin. La consécration de *l'individu* ne débouche pas *ipso facto* sur la constitution d'un individu apte au gouvernement de la collectivité par elle-même. Ce pourrait même être le contraire."

² G. Bouthoul, op. cit., [1976], p. 165.

³ J.-J. Rousseau, Préface à *Narcisse*, O. C. Pléiade, II, p. 969.

quelquefois de l'abattre; ils soulèvent ses passions sans les conduire et troublent son intelligence, loin de l'éclairer.[...] Mais il est plus commun de voir, chez les nations comme chez les hommes, les vertus extraordinaires naître de l'imminence même des dangers. Les grands caractères paraissent alors en relief comme ces monuments que cachait l'obscurité de la nuit, et qu'on voit se dessiner tout à coup à la lueur d'un incendie. Le génie ne dédaigne plus de se reproduire de lui-même, et le peuple, frappé de ses propres périls, oublie pour un temps ses passions envieuses. Il n'est pas rare de voir alors sortir de l'urne électorale des noms célèbres”¹. Soit. Mais si nous pouvons être rassurés quelque peu, cela ne doit pas nous empêcher de penser que pour Tocqueville, les peuples s'éviteraient certains frissons en se souciant davantage de recruter leur personnel diplomatique où il le conviendrait.

Il est aussi à nuancer au regard de l'histoire. Les débuts de l'histoire des États-Unis paraissent bien en effet avoir bénéficié d'hommes politiques plus pertinents ou distingués. Mais il est vrai que ces hommes d'une certaine façon appartenaient à une espèce d'aristocratie des grands propriétaires. C'est ce qu'il laisse entendre à son ami L. de Kergorlay dans une longue lettre et d'importance du 29 juin 1831 “On est à peu près d'accord que dans les premiers temps de la république, les hommes d'État, les membres des chambres étaient beaucoup plus distingués qu'ils ne le sont aujourd'hui. Ils faisaient presque tous partie de cette classe de propriétaires dont je t'ai parlé plus haut. Maintenant le peuple n'a plus *la main si heureuse*. Ses choix tombent en général sur ceux qui flattent ses passions et se mettent à sa portée. Cet effet de la démocratie, joint à l'extrême instabilité de toutes choses, au défaut d'esprit de suite et de durée, qu'on remarque ici me convainc tous les jours davantage que le gouvernement le plus rationnel n'est pas celui auquel tous les intéressés prennent part, mais celui que dirigent les classes les plus éclairées et les plus morales de la société”². Sans relever le terme de “distingués” qui signe une certaine idiosyncrasie de caste que l'on retrouve assez souvent et de façon bien compréhensible chez cet auteur, il resterait à savoir si la valeur d'un gouvernement réside essentiellement dans la

¹ I, 1, p. 205-206; voir aussi John Stuart Mill, *op. cit.* p. 83.

² XIII, 1, p. 234. Sur le lien entre libéralisme et attitude aristocratique, cf. F. Dupuis-Déni, *op. cit.* p. 138-158.

pertinence de ses décisions, et non pas tout autant dans l'énergie, et la cohésion que les modalités de sa désignation peuvent engendrer. Distinguo que Tocqueville repère tout à fait au demeurant, la valeur du suffrage plus ou moins universel ne réside pas tant dans la pertinence de ses décisions que dans l'acceptation du gouvernement par le plus grand nombre. Disons que si le gouvernement démocratique commet des erreurs, qui suscite l'ire ou l'inquiétude des autres nations, les conséquences ou la gravité de ces erreurs peuvent être appréciées aussi au regard du soutien du peuple sur lequel il peut compter et à l'attitude de ce dernier en cas d'agression. "On ne peut se dissimuler cependant qu'en somme ce pays-ci ne présente un admirable spectacle; il me pénètre, je te le dis franchement de la supériorité des gouvernements libres sur tous les autres. Je me sens plus que jamais convaincu que tous les peuples ne sont pas faits pour en jouir dans la même étendue, amis aussi je suis plus que jamais disposé à penser qu'il est à regretter qu'il en soit ainsi. Il règne ici une satisfaction universelle du gouvernement existant dont on ne peut se faire idée ; le peuple est incontestablement placé plus haut dans l'échelle morale que chez nous, chaque homme à un sentiment de sa position indépendante et de sa dignité individuelle qui ne rend pas toujours son abord fort agréable mais qui en définitive le porte à se respecter lui-même et à respecter les autres ..."¹ Il y a dans cet aveu toute l'ambivalence de Tocqueville quant à son jugement à l'endroit des institutions démocratiques. La démocratie fabrique à la fois de l'estime de soi, du respect des autres, et aussi, ajoutera-t-il de l'obéissance à la loi qui émane de la volonté populaire. Bref elle crée une cohésion qui est aussi favorable au dynamisme, à son évolution. S'il se refuse à admettre l'idée qui fonde l'empire moral de la majorité, selon laquelle "il y a plus de lumières et de sagesse dans beaucoup d'hommes réunis que dans un seul"² il sait aussi voir les effets positifs socialement, moralement, politiquement d'une idée inexacte ou discutable.

Por l'heure, le bilan est clair. Si l'on excepte donc quelques personnalités exceptionnelles, comme purent l'être les pères fondateurs, Washington par exemple, se refusant à intervenir dans la révolution française en dépit de son opinion publique, ou plus d'un siècle plus

¹ A L. de Kergorlay du 29/06/1831, XIII, 1, p. 234.

² I, 1, p. 258,

tard un Wilson faisant entrer son pays en guerre en dépit d'une autre opinion publique, il manque de véritables hommes politiques qui, à suivre, ici M. Weber, devrait conjindre à la fois une passion (des principes), un esprit de responsabilité aussi, et enfin, et ce n'est pas le moins ardu, le coup d'œil¹. Contre ceux qui cèdent à la vanité², au cynisme ou à la fascinations des principes "purs", l'homme politique doit se savoir "au service de", en sachant qu'il doit être responsable de son action, par quoi quelque chose de nouveau peut advenir dans l'histoire. On pourrait peut-être ajouter ici un critère important selon Max Weber, et que Tocqueville ne pourrait que ratifier pour certaines raisons. L'homme politique ne saurait être un fonctionnaire. Le service du fonctionnaire n'est pas celui de l'homme politique. Là où le premier doit voir la noblesse de sa tâche dans une exécution "irresponsable" sous une autorité qu'il n'a pas, le second ne saurait jamais se défausser sur un "ordre" de ce qu'il fait ou ne fait pas³.

Si l'on veut revenir en France, lorsque Tocqueville dans ses *Souvenirs* veut décrire l'esprit en général de la monarchie de juillet, esprit qui est avant tout celui des classes moyennes, force est de constater qu'il a bien du mal à trouver des termes qui pourraient célébrer la vertu, la pertinence ou ce qu'il appelle la grandeur de la politique intérieure ou extérieure. "L'esprit particulier de la classe moyenne devint l'esprit général du gouvernement ; il domina la politique extérieure aussi bien que les affaires du dedans : esprit actif, industriel, souvent déshonnête, généralement rangé, téméraire quelquefois par vanité et par égoïsme, timide par tempérament, modéré en toutes choses, excepté dans le goût du bien-être, et médiocre"⁴. Il y a donc une solution plus radicale que de pointer la faiblesse de la politique étrangère des démocraties, c'est de montrer plus généralement la médiocrité et la corruption des gouvernements démocratiques.

Et il va de soi, que si le personnel diplomatique, que l'on doit distinguer des "politiques" autant que faire se peut, devrait se signaler par son souci de l'intérêt général, par ses

¹ Voir M. Weber, *Le Savant et le Politique*, 10/18, Plon, 1959, p. 162.

² Voir la personne si médiocre et vulgaire de A. Jakson aux yeux de Tocqueville et de certains de ses interlocuteurs, V, 1, p. 88, 186.

³ Voir. M. Weber, *op. cit.*, p. 128, 129.

⁴ XII, p. 31.

Lumières et pas sa capacité à entrer en relation avec des personnes ne partageant ni la même langue, ni nécessairement les mêmes intérêts, voire les mêmes valeurs, Tocqueville sera toujours convaincu pour son compte que la diplomatie est le domaine privilégié de recyclage ou d'intervention de la noblesse qui doit prendre conscience qu'il est temps d'attester de sa capacité à faire autre chose que de briller sur les champs de bataille. Et que cette noblesse, qui par ses relations familiales, de cousinages, d'alliances, par ses traditions communes, forme une sorte de franc-maçonnerie dans toute l'Europe, et soit ainsi plus efficace ou à tout le moins autant dans son action que des fonctionnaire recrutés sur concours, ne devrait pas nécessairement surprendre.

Et l'on sait que son ami L. de Kergorlay ne cessait de s'interroger dans sa correspondance avec lui sur les mérites comparés de la carrière diplomatique et de la carrière militaire¹. La diplomatie est la "plus belle carrière" quoiqu'elle demande beaucoup d'instruction et de travail, si l'on veut avancer, et "quoiqu'elle" soit la moins dangereuse. "En temps de paix un militaire est endormi comme un loi en attendant la guerre. Un diplomate au contraire, a toujours quelque chose à faire et bien que le travail de diplomate soit bien plus intéressant quand celui du militaire commence, il a dans la paix comme dans la guerre un moyen de s'avancer"². Que la noblesse d'épée soit prête à se tourner vers cette carrière, ce qui n'est certes pas le cas de L. de Kergorlay, est un signe des temps. Kergorlay, cela est une indication qui peut avoir du sens, poussé par son milieu familial, se trouvera au demeurant, très bien de sa carrière militaire, trouvant là, comme il l'exprime de quoi se débarrasser de ses idées hésitantes. Face à la nécessité, face au danger, les idées précises et décisives, quant à l'action que l'instant réclame, sur la vie ou la mort deviennent à leur tour une nécessité ³ Avant de refuser prêter serment d'allégeance, comme la règle le voulait en 1830, au nouveau régime, alors qu'il se trouvait en congé de convalescence dans la métropole, et de se retirer du service.⁴

Rappelons encore que les deux frères d'Alexis de Tocqueville ont servi dans

¹ Voir lettre de L. de Kergorlay (1804-1877) à Tocqueville du 17/03/1821 ou 1822, XII, 1, p. 44-48.

² *Ibid.* p. 45.

³ Voir lettre à Tocqueville du 21/07/1828, XII, 1, p. 142.

⁴ Voir, XII, 1, p. 215.

l'armée. Édouard (1800-1877) sera réformé en 1822, et Hippolyte (1797-1877) rayé des contrôles en 1830 pour les raisons que le lecteur pourra deviner.

Bref, on peut le dire, la politique étrangère est un domaine des plus complexes où sont en jeu des paramètres que l'on maîtrise beaucoup plus difficilement que lorsqu'il s'agit de politique intérieure. Il est toujours plus facile tout de même de connaître son propre pays, sa composition (les progrès de la statistique, dont Tocqueville sait mesurer l'importance, connaissent alors en son temps un développement significatif¹), son électorat, que de connaître, que de comprendre et de saisir le fonctionnement et la logique d'un pouvoir étranger, ou les objectifs et les valeurs d'un autre peuple. L'objet, le champ à maîtriser est plus complexe, plus opaque, les possibilités d'apprentissage plus réduites, et les erreurs en la matière sont plus dangereuses et difficilement réparables.

Ce qui fait que tout se passe chez Tocqueville, comme si seule une aristocratie, une "élite", pouvait mener donc une politique étrangère efficace, en supposant donc qu'elle veuille et sache exprimer l'intérêt général, ce dont il n'est pas nécessairement convaincu. Doute que ne peut que ratifier son commentateur, John Stuart Mill. "En attribuant comme caractères généraux aux gouvernements aristocratiques la prudence et la stabilité, notre auteur a, selon nous, procédé à une généralisation bien hâtive des faits sur lesquels il a fondé sa conclusion. La seule stabilité que l'aristocratie ne manque *jamais* de manifester, c'est sa ténacité à s'accrocher à ses propres privilèges. La démocratie est tout aussi tenace quant aux maximes fondamentales de son système de gouvernement. Sur tout autre sujet, l'opinion de la classe dirigeante est aussi fluctuante, aussi susceptible d'être complètement soumise à des impulsions immédiates que l'opinion du peuple. L'histoire anglaise en témoigne en son entier.² " Et comme à chaque fois, que Tocqueville est sur le point de concéder qu'une certaine culture aristocratique serait bénéfique à la société, Stuart Mill préfère parler de la nécessité d'une classe éclairée, ce qui évite de

¹ Voir A. Desrosières, *La politique des grands nombres, Histoire de la raison statistique*, La Découverte, Paris, 2010, p. 180-217)

² John Stuart Mill, *op. cit.*, p. 85.

compromettre l'horizon d'un suffrage universel en l'amendant, en évitant les inconvénients par un vote plural déterminé par le niveau d'instruction des citoyens. "C'est dans l'existence d'une classe pourvue de loisirs que nous voyons le grand et salutaire correctif de tous les inconvénients dont la démocratie est susceptible"¹. Classe qui quelle que soit l'origine de ses privilèges, est celle qui ne travaille pas, sans pour cela au demeurant, jouir, d'énormes revenus.²

Pensons par exemple à ce qu'il peut dire par ailleurs: "Ceux qu'on charge aux États-Unis, de diriger les affaires du public, sont souvent inférieurs en capacité et en moralité aux hommes que l'aristocratie porterait au pouvoir ; mais leur intérêt se confond et s'identifie avec celui de la majorité de leurs concitoyens. Ils peuvent donc commettre de fréquentes infidélités et de graves erreurs, mais ils ne suivront jamais systématiquement une tendance hostile à cette majorité ; et il ne saurait leur arriver d'imprimer au gouvernement une allure exclusive et dangereuse"³.

Pensons enfin, par exemple, à la distance, dans son œuvre, entre la salutaire "aristocratie" des légistes⁴ et la nouvelle et si dure "aristocratie" industrielle⁵, dont il ne se presse pas pour dire que ses intérêts seraient nécessairement congruents avec ceux du plus grand nombre, et à quel terme. Reste à savoir, conclut Tocqueville, si ce gouvernement démocratique, plus soucieux de l'intérêt général, parviendra à tirer profit de ses erreurs assez rapidement avant d'en avoir à en supporter les conséquences, avec son peuple. "Mais la démocratie ne peut obtenir la vérité que de l'expérience, et beaucoup de peuples ne sauraient attendre, sans périr, les résultats de leurs erreurs"⁶.

On pourrait alors se demander, dans la logique du propos de Tocqueville, si ce qui fait la valeur définitive du gouvernement fédéral des États-Unis et immunise le pays contre des crises extérieures graves, c'est le fait qu'il peut être gouverné par une aristocratie qui n'a pas à se

¹ *Ibid.*, p. 97.

² Voir *Ibid.*, p. 116.

³ En I, 1, p. 243-244.

⁴ I, 1, p. 274-281.

⁵ I, 2, p. 164-167.

⁶ I, 1, p. 235. Sur tout ce problème, voir J. Elster, [2009], p. 144-147.

donner comme telle, ou le fait que la position du pays le met à l'abri d'avoir à subir les conséquences de ses erreurs. Est-ce l'existence d'une classe éclairée et désintéressée à la tête de sa politique étrangère ou sa position géographique qui rend raison de la paix qu'elle connaît pour l'heure ? "Le grand privilège des Américains n'est donc pas seulement d'être plus éclairés que d'autres, mais d'avoir la faculté de faire des fautes réparables"¹. La réponse mérite d'être retenue.

A croire que l'on en soit rendu à avoir à choisir entre des personnes compétentes mais peu soucieuses de l'intérêt général, ou un gouvernement moins éclairé, capable de commettre de graves erreurs, mais soucieux de l'intérêt de tous, avant de périr éventuellement de son impéritie. Et l'on peut effectivement se demander dans quelles limites il est possible de pouvoir espérer démocratiser la conduite de la politique étrangère². Ou pour le dire autrement encore, la question, au regard des hésitations quant à la valeur de l'aristocratie est de savoir, à avec Tocqueville, comment reconnaître une aristocratie digne de ce nom, compétente et suffisamment désintéressée, où dont les intérêts seraient congruents avec l'intérêt collectif.

Ce qui peut effectivement laisser entendre que la politique étrangère devrait laisser une grande autonomie ou marge de manœuvre à des "diplomates" formées par leur éducation, leur milieu tout autant que par des écoles, à l'endroit des politiques trop vulgaires ou trop perméables à la pression de l'opinion publique. La question de la formation adéquate d'un diplomate reste toujours d'actualité, le décret du 10 Juillet 1880 qui mit en place un concours d'entrée dans la carrière n'ayant pas résolu tous les problèmes en la matière. Ainsi peut-on lire encore, par exemple, dans un article récent, qui sur ce point se réclame de Jules Cambon (1845-1935): "Sans doute la diplomatie ne s'apprend-elle guère dans les livres et l'on peut penser qu'il n'existe pas d'école de la diplomatie, hormis celle de l'expérience acquise sur le terrain, au contact des hommes, des affaires et de la négociation."³ Ajoutons une bonne éducation qui fait de vous un

¹ I, 1, p. 235.

² Voir J. Wäisse, *De l'infériorité des régimes démocratiques dans la conduite des affaires extérieures*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. XXX, 2009, p. 137-158.

³ Stanislas Jeanneson, *La formation des diplomates français et leur approche des relations internationales à la fin du XIX^e siècle*, in *Revue d'histoire diplomatique*, n°4, 2008, Edit. Pedone, Paris, p. 362.

personne “distinguée” et nous ne sommes que peu éloigné de la perception tocquevillienne des vertus nécessaires à la fonction.

Plus précisément, peut-être, pour donner un exemple, il y a parfois chez les politiques un volontarisme qui, pour ignorer les réalités culturelles, historiques, morales, risquent de provoquer la contraire de ce que l’on croyait être en droit d’attendre. L’amitié entre les peuples ne se décrète pas à coup de traités, et provoquer des rapprochements artificiels peut davantage accroître les occasions de frictions ou de vexations que renforcer la compréhension mutuelle. Ainsi des traités de 1841 sur le droit de visite et la traite des noirs signés avec l’Angleterre¹, venant après les traités signés à l’insu de la France dans l’Affaire d’Orient entre l’Angleterre, la Russie, la Prusse et l’Autriche² lui semblent une erreur ou à tout le moins une maladresse des plus regrettables. “Dans le temps où nous sommes, messieurs, dans un temps où l’opinion publique est puissante partout et en beaucoup de lieux souveraine, il n’y a qu’une base solide pour l’alliance des peuples. Ce n’est pas le caprice des gouvernements qui les lie, c’est la libre et puissante sympathie des nations elles-mêmes. Tant que cette sympathie n’est pas établie, je soutiens que créer entre les peuples des affaires communes, c’est leur apporter non pas des gages d’amitié, mais des causes journalières de dissension et de querelles.”³ L’opinion publique peut être insuffisamment éclairée, mais le gouvernement ne peut néanmoins l’ignorer, et le rôle de l’homme d’expérience est de savoir prendre acte des humeurs ou des rancœurs, voire des volte-face de celle-ci. Une ignorance qui pourrait bien conduire à la guerre, pour nous en tenir en l’occurrence à cet exemple. “Je crois donc profondément qu’il y a un danger très grand à laisser dans l’état actuel des esprits en Angleterre, surtout dans l’état des esprits en France, subsister ces traités. Je suis convaincu que tôt ou tard, je le répète, ils amèneront la guerre.”⁴

b: Le manque de continuité et de discrétion: l’instabilité, le turnover. S’il y a, pour ce qui concerne donc la conduite de la politique étrangère, un problème de qualité du personnel, il

¹ Sur ces traités, cf. III, 2, p. 325.

² Cf. III, 2, p. 281, note 1.

³ III, 2, p. 340. Discours prononcé à la Chambre des députés, le 28 janvier 1843. Cf. aussi III, 2, p. 322.

⁴ *Ibid.* p.346 .

y a aussi, en la matière, un problème d'instabilité, ou plus exactement un manque de suivi. La référence, *a contrario*, serait bien évidemment, pour Tocqueville, les sociétés aristocratiques. Le personnel politique, dans une démocratie, est trop changeant en fonction des résultats électoraux, des remaniements ministériels, quand il ne s'agit pas de résultats de manœuvres propres et typiques de toute administration ou de tout ministère, pour que l'on puisse espérer une ligne claire et nette, aussi bien pour l'opinion publique qui s'y intéresserait que pour les observateurs et les gouvernements étrangers. "Presque tous les peuples qui ont agi fortement sur le monde, ceux qui ont conçu, suivi et exécuté de grands desseins, depuis les Romains jusqu'aux Anglais, étaient dirigés par une aristocratie, et comment s'en étonner ? Ce qu'il y a de plus fixe au monde dans ses vues, c'est une aristocratie. La masse du peuple peut être séduite par son ignorance ou ses passions; on peut surprendre l'esprit d'un roi et le faire vaciller dans ses projets; et d'ailleurs un roi n'est point immortel. Mais un corps aristocratique est trop nombreux pour être capté, trop peu nombreux pour céder aisément à l'enivrement des passions irréflechies. Un corps aristocratique est un homme ferme et éclairé qui ne meurt point."¹ Le problème peut être bien réel, et même les démocrates militants du XX^e peuvent s'en inquiéter, comme le rapporte Bruce Russett en se rapportant précisément à Tocqueville. "Thus American liberal internationalists of the early post-World War II period were staunch promoters and defenders of democracy in general, but they distrusted the historic isolationist impulses of the American populace and feared that American democracy would not sustained the rigors of a long-term struggle against communist expansion. In this they shared Alexis de Tocqueville's concern [...], more than a century earlier, about the ability of democracies to carry out stable policies and delicate, prolonged negotiations"².

Cela étant, cet auteur s'empresse aussitôt de noter tout de même que quelle que soit la réalité de cette éventuelle faiblesse intrinsèque de la politique étrangère des démocraties, il n'empêche que celles-ci sauront en général parfaitement faire face à un conflit avec une autocratie.

¹ I, 1, p.240.

² B. Russett, *op. cit.*, p. 148.

Or pour notre propos, il s'agit en effet non pas d'estimer de façon abstraite la faiblesse de la politique étrangère des démocraties, mais de préciser d'une part si cette dite faiblesse va amener la guerre à celles-ci, et si elles sauront alors y faire face. Or, l'information étant plus efficace, la motivation des citoyens plus importante, il n'est pas douteux qu'à armement égal, les armées démocratiques, sauf à devoir faire face à des peuples exaltés religieusement ou idéologiquement, aient plus de chances de l'emporter¹.

Pour en revenir à ce corps aristocratique que Tocqueville semble quelque peu regretter sur ce point précis, la question de savoir s'il peut vraiment représenter l'intérêt de tous est tout de même une autre histoire. La fixité des vues peut être celle d'une pensée sûre d'elle-même. Mais elle suppose tout de même la stabilité du personnel. Et celle-ci sera toujours moindre dans une démocratie avec les changements de gouvernement que dans une société qui serait à l'abri des remous ou des aléas électoraux et de la vie politique en général. Tocqueville, par la brièveté de son passage au Ministère des Affaires étrangères peut effectivement en témoigner.

S'ajoutant du manque de continuité, il y a aussi ce manque de discrétion que suppose l'intervention parlementaire et son droit de regard éventuel sur la conduite de la politique étrangère, et à plus forte raison sur la question d'une intervention militaire. Après la qualité du personnel politique et un trop grand "turnover" de celui-ci, il y a le fait que la diplomatie d'une société démocratique présente encore un dernier défaut qui n'est pas à ses yeux des moindres. Les relations internationales ont besoin de discrétion, et la raison d'État doit rester une raison secrète aussi bien à l'endroit de l'opinion publique que des autres gouvernements et des autres peuples. C'est bien là on s'en doute, un corollaire du peu de confiance que Tocqueville peut manifester dans la raison et l'intelligence ou la maturité de l'opinion publique, qu'il s'agisse de celle du peuple au sens prolétarien ou paysan du terme, ou de celle des classes moyennes. Il peut s'agir aussi de dire que dès que le Parlement aura un droit de regard sur la politique étrangère, celle-ci ne

¹ Voir *ibid.*, p. 150.

pourra que devenir trop publique, au détriment de son efficacité. Et c'est bien là, ce qui effectivement permettrait de le ranger dans le camp des réalistes, comme le font certains auteurs à ce sujet. "De la dénonciation, par W. Wilson notamment, de ce type de diplomatie [secrète] au contrôle plus effectif que peuvent aujourd'hui exercer les parlements et la presse, cette part du secret a tendance à se réduire. Il n'empêche que beaucoup d'actions à destination de l'étranger continuent à être affectées de ce sceau du secret. On retrouve ici le vieux débat entre réalisme et idéalisme ou -et cette approche peut être fructueuse - la relation entre démocratie et politique extérieure. Pour des raisons maintes fois évoquées -pensons à A. de Tocqueville, J.-J. Rousseau ou H. Morgenthau -, la politique étrangère ne pourrait s'accommoder de la démocratie, tandis, que rejetant l'autorité arbitraire, l'idéaliste fera valoir que la participation et le contrôle des citoyens ne peuvent qu'entraîner ou à tout le moins faciliter le règlement pacifique des conflits"¹.

Tocqueville croit, en général, eu égard aux dérives et agitations politiciennes de la Chambre, à la nécessité pour l'exécutif du secret. Mais il est à noter que, dans le cadre ou la cas d'une grande politique, le jeu parlementaire ne lui semble alors plus aussi absurde. Ainsi, à propos de la Question d'Orient², peut-il se laisser à dire la chose suivante: "Un gouvernement despotique a une force qui lui est propre : souvent le secret le sert, souvent il a intérêt à ce que les peuples qu'il conduit, sur lesquels il domine, que ces peuples ne sachent pas ce qu'il va faire, ce qu'il doit faire, parce que, je le répète, sa force est en lui-même ; mais chez les peuples libres, où la force n'est pas dans le gouvernement, mais dans les opinions et dans les sentiments de la nation, il faut que la nation soit avertie de ce qu'elle doit sentir, afin que cette force qu'elle a en elle-même se communiquant à son gouvernement, il y ait une action énergique et continue"³. Le propos est des plus audacieux et sans doute plus stratégique, en l'occurrence, qu'exprimant réellement le fond de la pensée de l'auteur.

Mais une fois cela étant dit, force est de constater, quoi qu'il en soit, que la

¹ Roosens Claude, Rosoux Valerie, de Wilde d'Estmael Tanguy (dir), op. cit., p. 32, plus généralement dans cet ouvrage sur la vision de Toqueville de la politique étrangère, voir p. 65-67.

² Intervention à la Chambre du 2/07/ 1839), , cette question qui est "celle du siècle" (III, 2, p. 280).

³ III, 2, p. 258.

formule ou la prise de position concernant le secret, est très vague, surtout au regard des polémiques modernes tournant autour de la question de fait des secrets diplomatiques: polémiques qui montrent combien cette histoire du secret tient non seulement à des problèmes pratiques, mais aussi à des convictions politiques, voire effectivement à des préjugés sociaux très fortement enracinés quant à la capacité d'une opinion publique d'entendre les nécessités de la politique étrangère, et d'entendre véritablement de quoi il s'agit.

Mais ce secret peut prendre, notons-le plusieurs formes lorsque l'on parle de la raison d'État confrontée à la question de la politique étrangère. Quand bien même cela se conclut-il par une volonté et une nécessité de dissimulation, d'opacité, voire de mensonge, en général, concernant la politique étrangère, il faut préciser de quel secret il s'agit à chaque fois, son contenu, ce sur quoi il porte, et à l'endroit de qui ou de quoi il y a secret et dissimulation

1-Il peut s'agir du secret nécessaire à la conduite de certaines actions, d'un secret relatif à des impératifs de sécurité intérieure. La sécurité suppose effectivement parfois que les ennemis potentiels ne sachent pas comment est organisée votre sécurité. Il se peut aussi, et c'est là un problème essentiel de notre modernité, que les mesures nécessaires ou jugées telles, mises en œuvre pour assurer celle-ci, ne soient conformes ni au droit intérieur, ni au droit des gens, (appelons-le le droit de la C.P.I.), ni aux valeurs, et surtout à l'image que les hommes démocratiques aiment à avoir de leur propre société.

On le comprendra aisément alors. Il peut être assez facile de cacher parfois certaines modalités, conditions de la sécurité nationale à une opinion publique si entichée par ailleurs des droits de l'homme. L'opinion publique ne tient peut-être pas à savoir quel est le coût, en matière de respect des droits de l'homme de cette sécurité, de même qu'elle ne tient peut-être pas à savoir quel est le coût véritable de sa prospérité en matière de justice à l'endroit d'autres nations. Il est si difficile d'admettre qu'il y aurait de l'injustice dans une société moderne, démocratique et libéral, qu'il est sans doute encore plus difficile dans une optique "humaniste" d'envisager nos injustices à l'endroit des autres sociétés, voire à certaines époques, d'un peuple

entier vivant à l'intérieur de nos frontières.

2-Il peut s'agir aussi d'un secret quant au choix des alliances et à la motivation de celles-ci à l'endroit de l'opinion publique, surtout dans une pensée systémique où l'équilibre des forces réclame une capacité d'analyse et de projection que seules peuvent détenir des personnes d'expérience et des professionnels. Et parfois aussi une certaine insensibilité morale quant à la nature des alliances nécessaires pour ce faire.

3-Il peut s'agir enfin d'un secret des traités et alliances à l'endroit des autres nations et États, que la mise en place d'un véritable droit international devrait rendre inutile, traités et alliances qui ne pourraient que nuire au climat de confiance qui devrait s'établir entre nations soumis volontairement aux mêmes règles juridiques¹. Mais comment faire d'ailleurs en sorte que les nations exclues de ces pactes ou alliance ne soient pas au courant, si l'opinion publique intérieure du pays doit et peut l'être.

Quoi qu'il en soit, il est à noter que la revendication de la fin de la diplomatie secrète que d'aucuns appellent de leurs vœux, de Kant à T. W. Wilson (1856-1924), éventuellement les projets ou idéaux de paix perpétuelle de ceux-ci, s'inscrivent toujours dans le postulat que le peuple en lui-même, raisonnablement et suffisamment éclairé (ou à tout le moins représenté par des personnalités suffisamment éclairées), ayant à faire les frais de la guerre de toutes les façons possibles, ne peut que se défier d'une telle diplomatie qui permet aux gouvernements d'organiser ou de planifier celle-ci, ou de la rendre inévitable à ses yeux. Ajoutons que lorsque cette guerre est devenue "nécessaire", le peuple, autre postulat, ne pourrait aussi qu'espérer et être convaincu que sa sécurité reste parfaitement possible dans le respect de principes moraux essentiels.

Pour Tocqueville, nous ne sommes pas encore à l'heure de la transparence possible ou souhaitable. Il est trop défiant à l'endroit de l'impétuosité de l'opinion publique, de son ignorance des "réalités" et des nécessités de la sécurité nationales pour cela. Une défiance qui

¹ Cf. Abbé de Saint-Pierre *op. cit.* p.176, cf. aussi *Le Projet de Paix Perpétuelle* d'E. Kant.

s'étend donc aussi bien à la volonté de contrôle du Parlement sur la politique étrangère. Si l'Opinion publique est insuffisamment éclairée, les parlementaires sont trop intéressés, intérêts dont certains savent en jouer. Ainsi bien sûr de Thiers, par exemple¹ .

Il ne s'agit donc pas alors de mettre la politique étrangère seulement à l'abri des pressions de l'opinion publique, mais tout aussi bien de l'absence de discrétion des parlements. “Les affaires étrangères ont, plus que toutes les autres, besoin d'être traitées par un petit nombre d'hommes, avec suite, en secret. En cette matière, les assemblées ne doivent se réserver que le contrôle, et éviter autant que possible de prendre en leurs mains, l'action.”² Ce qui ne l'empêche pas, à plusieurs reprises, pour ne pas dire à maintes reprises de s'exprimer comme député sur la politique étrangère de la France, comme l'attestent suffisamment les trois volumes de ses *Écrits et Discours politiques*, qu'il s'agisse des relations avec l'Angleterre, de la question Espagnole et bien sûr de la Question d'Orient. On pourrait dire ici que l'homme politique déborde les positions de principe ou certains préjugés de l'écrivain politique.

Dès que l'exécutif est “entravé” par une constitution, la dépendance à l'endroit du Parlement est bien là, et aussi bien à l'endroit de son indiscretion que de ses passions ou intérêts multiples, confus et changeants. “Et, en effet, quelle est la faiblesse relative des peuples constitutionnels en matière de diplomatie ? C'est qu'en traitant avec leurs princes, on ne peut compter sur la persistance de la volonté de ceux-ci, parce que cette volonté est, jusqu'à un certain point, soumise à celle du Parlement. Quel est le remède ? Le remède c'est que les chefs naturels du Parlement, de la majorité du Parlement, qui sont les ministres, engagent leur intérêt, leur responsabilité, dans le résultat de la négociation ; non seulement alors on traite, mais encore avec certains hommes qui représentent, et qui perdront leur place si le traité en négociation n'est pas conclu.”³ Il y a donc des remèdes, certes ; mais il eût mieux valu sans doute qu'il n'y eût point du tout de maladie.

¹ Voir XIII, 2, p. 128-129, à L. de Kergorlay, du 19/10/1843.

² VI, 3, p. 307, lettre à William Rathbone Greg du 1/10/1858.

³ III, 2, p.343, Discours prononcé à la Chambre des députés, le 28 janvier 1843.

Il y a une dernière chose. Ce qui est regrettable, ce n'est pas seulement que le gouvernement, de par une certaine publicité involontaire, trahisse, dévoile malgré lui, sa politique devant les autres États, ce n'est pas seulement que ceux-ci sauront jouer d'une opinion publique trop ouvertement pacifiste ou se jouer d'un gouvernement trop assujéti à ce même pacifisme et insuffisamment éclairé, c'est aussi qu'ils sauront peut-être jouer des tensions du jeu politique intérieur. C'est sans doute pour cela que Tocqueville insiste sur la nécessité d'une certaine *tenue*, en matière de critique du gouvernement, lorsqu'il s'agit de politique étrangère. Personne n'a rien à gagner à afficher les divisions, et donc les faiblesses d'un pays, ou des responsables politiques, devant l'étranger. Que l'on sache dénoncer une politique étrangère trop naïvement, trop ouvertement pacifiste est une chose, que l'on veuille dénoncer une politique étrangère aventureuse dont les attendus véritables seraient d'étouffer des libertés intérieures est une autre chose, mais fragiliser son pays devant l'étranger, par ses critiques ou par l'image de divisions trop violentes en est une autre encore, nous l'avons vu¹. Si le pouvoir en place est machiavélique, ce n'est pas une raison pour fragiliser le pays en menant une politique d'opposition systématique et inconsciente de ses conséquences. La position de l'analyste et celle du citoyen ne sont pas nécessairement une seule et même chose.

Cela étant, on doit tout de même se souvenir du rôle éminent qu'il est prêt à reconnaître à la presse, quoiqu'il se déclare assez inapte lui-même ou réticent au métier de journaliste². Une façon comme une autre sans doute qu'il ne s'agit pas seulement de penser une société uniquement en accord avec sa propre idiosyncrasie, mais de penser la cohérence nécessaire et les équilibres souhaitables à une société de liberté. "Ainsi la liberté de la presse est infiniment plus précieuse chez les nations démocratiques que chez toutes les autres; elle seule guérit la plupart des maux que l'égalité peut produire. L'égalité isole et affaiblit les hommes; mais la presse place à côté de chacun d'eux une arme très puissante, dont le plus faible et le plus isolé peut faire

¹ Rappelons le passage: "Il faut toujours être de son pays avant d'être de son parti et quelque adversaire déclaré que je sois du gouvernement actuel, et quelque pernicieux que je crois qu'il soit, je serai toujours de son côté quand il sera face à l'étranger", écrit-il dans une lettre à son neveu Hubert, datée du 7/03/1854 (XIV, p. 296).

² VIII, 1, p. 474, 506.

usage. L'égalité ôte à chacun l'appui de ses proches; mais la presse lui permet d'appeler à son aide tous ses concitoyens et tous ses semblables. L'imprimerie a hâté le progrès de l'égalité, et elle est un de ses meilleurs correctifs."¹ La presse, c'est à la fois ce qui permet de résister au pouvoir, et en cela, elle est tout à fait dans le même statut que les Associations, elle est aussi ce qui permet de résister aussi à la tyrannie de l'opinion publique, de la majorité quoi que cela pût en coûter aux journalistes eux-mêmes ² .

Peut-être aurait-il pu croire davantage encore à la presse, en matière de politique étrangère, à son rôle, non seulement de caisse de résonance des propos, déclarations et discours des uns et des autres, mais de véritable pouvoir capable d'établir les faits et d'en montrer les enjeux. Lui-même d'ailleurs, responsable quelque temps d'un journal, *le Commerce*, entre 1844 et 1845³, soucieux de ce qui est rapporté de ses interventions à la Chambre, jusque dans sa circonscription de Normandie⁴, aurait pu avoir une perception plus fine des possibilités et du rôle de l'investigation journalistique en la matière. En fait, il ne s'étonne aucunement et s'indigne encore moins de la censure de la presse lors de la Guerre de Crimée⁵ . Il y a parfois plus important que la compréhension que peut acquérir le citoyen ordinaire des affaires politiques et l'intérêt national, lorsqu'il y a crise et urgence nationales, n'est pas un vain mot pour Tocqueville.

En cela, nul doute que les temps semblent avoir changé. D'une part, en effet, il semble de plus en plus difficile de cacher longtemps des informations au public, de même qu'il est peut-être, et sera de plus en plus difficile de manipuler l'opinion publique par omission, mensonge ou manipulation pour ce qui est de l'information. Les silences de la presse lors de la Guerre de Crimée ne seraient peut-être plus envisageables aujourd'hui de la même façon. D'autre part, la liberté de la presse a une autre fonction que Hannah Arendt a remarquablement bien mis en lumière lors de l'affaire des documents du Pentagone publiés dans le New York Time à partir

¹ I, 2, p. 330; voir aussi I, 2, p. 119, 331.

² Voir I, 1, p. 263, note 4.

³ Sur cette affaire, voir J.-L. Benoît, *Tocqueville. Un destin paradoxal*, Bayard, Paris, 2005, p. 242-250.

⁴ Voir X, Préface, p. 24-27.

⁵ Voir à G. de Beaumont, lettres du 14, 18, 21 février 1855, VIII, 3, p. 267-273.

de 1971 sur la guerre du Vietnam. Au fond, ces documents non seulement montraient attestait de mensonges ridicules voire scandaleux, mais ils montraient aussi plus profondément encore l'auto-intoxication ou l'auto-suggestion ou l'irréalité dans lesquelles évoluaient et semblaient vouloir évoluer toute une partie de l'administration concernée, en dépit des informations avérées que leur apportaient les agents de renseignement sur le terrain. Ce que dévoilait la presse en effet, c'était tout autant que le mensonge et la volonté de manipulation de l'opinion publique, des alliés, de l'opinion publique mondiale, le monde illusoire dans lequel peuvent vivre les décideurs eux-mêmes, intoxiqués aussi bien par le souci du pouvoir qui réduit la politique à un problème de relation publiques, par certaines théories qui permettraient de mettre les problèmes politiques en équations ou formules, que par les idéologues qui voulaient croire à une menace communiste globale, mondiale et unifiée. "Dans le domaine politique, où le secret et la tromperie délibérée ont toujours joué un rôle significatif, l'autosuggestion représente le plus grand danger : le dupeur qui se dupe lui-même perd tout contact, non seulement avec son public, mais avec le monde réel, qui en saurait manquer de le rattraper, car son esprit peut s'en abstraire, non pas son corps. Les responsables de la résolution des problèmes, qui connaissaient tous les faits qui leur étaient régulièrement exposés par les rapports des services de renseignements, ne pouvaient avoir recours qu'à leurs techniques, c'est-à-dire aux diverses façons de transposer un contenu qualitatif en nombres et en valeurs quantitatives permettant le calcul de la solution prévue -calcul qui, inexplicablement, n'a jamais été vérifié - et cela dans le but d'éliminer, jour après jour, ce qu'ils savaient être la réalité¹.

H. Arendt, en défendant vigoureusement la liberté de la presse, non seulement, veut défendre bien évidemment la démocratie en général, et aussi l'idée et la possibilité d'une opinion publique responsable et éclairée, mais montre aussi par son analyse, que la presse a un rôle tout aussi décisif, à l'endroit de la sphère de décision ; garantir le maintien du contact de celle-ci avec la réalité, en dépit de la triple tentation à laquelle elle doit se savoir désormais

¹ H. Arendt, *Du mensonge en politique*, 1972, in, *L'Humaine condition*, Quarto Gallimard, 2012, p. 869, voir aussi p. 870-874.

constamment exposée : la réduction de l'opinion publique à une masse manipulable, et celle de la réalité à des abstractions mathématiques (théorie des dominos, ou des jeux etc.), ou à des idéologies. Sachant que cette sphère de la décision, avant de tromper, de manipuler, commence très souvent par s'illusionner elle-même sur la nature et les qualités de ce dont elle parle et qu'elle prétend comprendre. C'est-à-dire de transformer de l'objectif en subjectif en croyant en fait le rationaliser. On aura compris, pour cet auteur, qu'il s'agit de défendre une vision de la politique qui soit une vision de son irréductible autonomie épistémologique tout autant que conceptuel à ce que certaines sciences voudraient qu'elle soit. Et lorsque Tocqueville se veut convaincu que la politique étrangère aurait besoin d'être menée, mise en œuvre par des "personnalités", on peut se demander parfois s'il s'agit d'établir là une franc-maçonnerie transcendant les frontières, prêt à tailler les territoires en fonction de considérations abstraites ou s'il s'agit au contraire d'éviter que la politique ne devienne le terrain de chasse privilégiée d'une certaine et nouvelle pédantocratie, tout autant au demeurant que la cour de récréation des humeurs de la nation

Cela nous fournit une transition pour évoquer la question du pouvoir et de son autonomie dans une société démocratique.

c: Les nécessités, les intérêts et les responsabilités propres du pouvoir .

Il s'agissait de savoir si un peuple démocratique voulant la paix, et ayant les rênes du pouvoir, pourraient savoir vouloir cette même paix. Mais on peut bien sûr, aborder le problème d'une autre façon. Étant donné une société démocratique avec un peuple, qui en ses mœurs ou pour différentes raisons, est porté à ne pas vouloir la guerre en général, le pouvoir en place, le pouvoir des gouvernants et de l'État donc, est-il porté à satisfaire ce pacifisme. Nous sommes bien sûr ici dans la raison de l'État, d'une part, mais aussi d'autre part dans sa réalité sociologique. Et si nous appliquons le principe de l'utilité, pour ce qui concerne le comportement de l'exécutif, que pouvons-nous obtenir comme représentation du pacifisme pertinent de celui-ci, en modulant cet utilitarisme par le principe de la médiocrité générale des décideurs.

On sait que l'on pourrait immédiatement condamner cette structure et affirmer que tant qu'il y aura des États, il y aura des frontières, et donc des guerres. Entendu que c'est donc l'État qui serait l'explication, la cause, et le responsable au premier chef de ces guerres. Et comment nier l'évidence, si l'on a commencé par définir la guerre, comme l'affrontement armé entre deux États. Par la guerre, l'État jugule les prétentions des opposants, légitime pleinement son existence, permet aux individus de libérer certaines pulsions grégaires et violentes, transforme l'amour de la patrie qui peut être pacifique en lui-même en ferveur belliqueuse ou fanatisme nationaliste. Bref "la santé de l'État, c'est la guerre"¹ .

On sait aussi donc que puisque la démocratie, c'est le pouvoir du peuple, et puisque le peuple ne saurait vouloir la guerre, en droit, le pouvoir ne saurait être un obstacle rédhibitoire en la matière. Pour autant donc, que la *démocratie* atteigne et impacte la sphère de la politique étrangère.² .

On sait enfin que le peuple est capable de "découvrir" l'idée de nation, assez différente sans doute de celle de pays comme de l'État, qui n'est rien d'autre que ce par quoi, un peuple en son homogénéité relative est capable de se donner à lui-même une dynamique immanente, c'est-à-dire un patriotisme entreprenant, sans référence à pouvoir religieux ou despotique "comme tels". Et il resterait à savoir si ce patriotisme immédiat est plus fort dans les sociétés démocratiques individualistes cédant à la pente du culte des jouissances matérielles que dans les sociétés démocratiques plus investies dans une culture des libertés locales et des associations. Or, on sait que Tocqueville est plus sensible à la force d'un patriotisme de libertés, et qu'il ne cesse de dénoncer l'absence de patriotisme véritable des sociétés par trop individualistes.

Tocqueville sait parfaitement prendre acte de cette autonomie pour le meilleur

¹ Voir la critique radicale de Randolph Bourne, *op. cit.*, et par exemple, l'opposition entre l'amour du pays et le délire nationaliste que sait exalter l'État, p. 40 "Le pays est un concept de paix, de tolérance, de "vivre et laisser vivre". L'Etat est principalement un concept de pouvoir, de compétition : il est l'expression du groupe dans ses aspect agressifs".

² Alors que R. Bourne était convaincu du contraire, *op. cit.* p. 67-68.

comme pour le pire, peut-on dire. Le pouvoir reste le pouvoir, avec ses responsabilités certes, ses faiblesses et ses qualités, ses intérêts propres aussi. Ce qui signifie plusieurs choses.

x: La première est que ce pouvoir a effectivement davantage intérêt dans une société démocratique, dans laquelle il a des comptes à rendre à des électeurs à satisfaire ceux-ci en matière de politique étrangère, quelle que soit la pertinence des demandes ou des revendications. C'est là une vérité d'ordre général. Ainsi, dans ses *Souvenirs*, Tocqueville peut-il imputer pour une part l'échec en mai 1849, du ministère précédent celui d'Odilon Barrot à un "oubli" de ce principe : "Leur intolérance, quand ils se croyaient sûrs de triompher, à l'égard de ceux qui sans partager toutes leurs idées, les avaient aidé à combattre les Montagnards ; l'administration violente du nouveau ministre de l'intérieur, M. Faucher, et, plus que tout le reste, le mauvais succès de l'expédition de Rome, indisposèrent contre eux une partie des populations qui étaient disposées à les suivre et jetèrent tout à coup celles-ci dans les bras des agitateurs"¹. On notera toutefois que cette influence de la politique étrangère ici, influence certaine au point que l'on redoute que les Montagnards tente une bataille dans la rue², renvoie bien à une intervention militaire, et qu'il est donc immédiatement question de la vie des soldats et de l'entier "prestige" de la nation qui se veut républicaine, poussée tout de même dans une étrange intervention pour rétablir le pape sur son siège en dépit des républicains italiens. La question de la Pologne, qu'il évoque aussi³ a sans doute eu moins d'incidence, quoiqu'elle ait pu contribuer à souligner la distance entre les enthousiasmes, les sentiments d'un peuple et les exigences de la Raison d'État. On notera aussi que la chute du Cabinet est bien due, selon Tocqueville, à cette affaire⁴.

Importance donc de la politique étrangère pour l'opinion publique qui doit varier tout de même en fonction de la prégnance des problèmes intérieurs ou dépendre en son

¹ XII, p. 200.

² *Ibid.* p. 201.

³ Voir *Souvenirs*, XII, p. 135.

⁴ Voir les *Appendices aux Souvenirs*, XII, p. 286: "Traiter toutes les affaires en marge, après avoir relu les pièces, et terminer par l'affaire de Rome. Cette affaire a produit la naissance et la chute du Cabinet".

orientation de la nature de ceux-ci. Les affaires d'Orient, en l'occurrence, seraient un possible exemple. L'opinion publique anglaise n'était pas, à cette heure (1849) l'opinion publique française, Tocqueville, en était bien conscient, comme il le note encore dans ses Souvenirs. "En défendant les armes à la main la Turquie, l'Angleterre risquait sa flotte et toute notre existence. Les ministres anglais pouvaient compter qu'en cette extrémité le parlement et la nation les soutiendraient, nous étions à peu près sûrs d'être abandonnés par l'Assemblée et même par le pays, si les choses en venaient jusqu'à la guerre. Car les misères et les périls du dedans rendaient en ce moment les esprits insensibles à tout le reste"¹.

Pour Tocqueville, le principe de la tyrannie de l'opinion publique fonctionne ici parfaitement. Dirigeants, représentants, juristes, tous, à un moment donné ou à un autre voient leur carrière dépendre de cette opinion. "Lorsqu'un homme ou un parti souffre d'une injustice aux États-Unis, à qui voulez-vous qu'il s'adresse ? À l'opinion publique ? c'est elle qui forme la majorité ; au corps législatif ? il représente la majorité et lui obéit aveuglément; au pouvoir exécutif ? il est nommé par la majorité et lui sert d'instrument passif; à la force publique ? la force publique n'est autre chose que la majorité sous les armes ; au jury ? le jury, c'est la majorité revêtue du droit de prononcer des arrêts: les juges eux-mêmes, dans certains États, sont élus par la majorité. Quelque inique ou déraisonnable que soit la mesure qui vous frappe, il faut donc vous y soumettre."².

Ce principe ou cette puissance n'invalide pas le cynisme de principe des gouvernements, mais se contente seulement de faire de l'électorat la variable essentielle de ses positions et de la légitimation de celles-ci. Il s'agira pour le pouvoir de s'installer dans la logique des attentes du public, ou tout au moins de s'installer dans sa rhétorique, ou des deux à la fois, en sachant que ce que le peuple attend véritablement n'est pas toujours peut-être en accord avec ce qu'il veut entendre exactement comme étant ses attentes. Il peut y avoir des demandes contradictoires, jouant sur la tension entre les intérêts et les principes, les actions et les

¹ XII, p. 259-260.

² I, 1, p. 263.

légitimations. Heureusement alors, que pour le pouvoir, il s'agit là d'une tension à laquelle il est habitué par sa nature même. "Ceux qui voient depuis longtemps et de près la marche des affaires humaines, savent bien que pour ceux qui dirigent celles-ci, les principes ne sont que des espèces d'armures dont on revêt, suivant les temps, les intérêts ou les passions du moment; mais les maîtres du monde devraient, du moins, faire en sorte de ne point rendre cette vérité trop visible au vulgaire"¹.

Et force est d'admettre que si les peuples démocratiques sont foncièrement pacifistes (pour de bonnes et de mauvaises raisons), plus l'opinion publique sera de fait un électorat, plus il y a de chances que le gouvernement adopte une attitude pacifiste en la matière. Ce qui déboucherait sur l'intérêt, pour la paix du moins, d'étendre la base électorale, sachant donc que le gouvernement ne prend naturellement en compte que de ce dont il dépend effectivement et à court ou moyen terme. Stuart Mill en avait fait une donnée de base de sa théorie, sans avoir besoin d'être dit machiavélien pour cela. "Le gouvernement et les classes dirigeantes sont soumis à la nécessité de prendre en considération les intérêts et les souhaits de ceux qui ont le droit de vote ; mais en ce qui concerne ceux qui n'en disposent pas, il leur appartient de décider si, oui ou non, ils doivent en tenir compte ; et quelle que soit leur honnêteté, ils sont en général trop pleinement occupés de choses dont ils *doivent* se charger, pour avoir le temps de considérer ce qu'ils peuvent négliger en toute impunité"². Belle expression d'une mécanique du pouvoir qui dispense de recourir à des considérations psychologiques ou morales. Il y a une logique de fonctionnement du pouvoir, une hiérarchie des priorités, une mécanique des motivations dont il faut savoir tirer des conclusions.

Cela étant, même dans cette logique, les données ne sont pas simples. Car il reste bien sûr à savoir si l'électorat est un, et quels sont ceux, les groupes, les individus que le pouvoir a intérêt à satisfaire au premier chef. Il s'agira bien sûr de savoir qui est électeur, et parmi ces électeurs, quels sont les groupes les plus nombreux, puisqu'en bonne logique il s'agit toujours de

¹ A H. Reeve, 7/10/1856, VI, 1, p. 20.

² *Op. cit.*, p. 151.

prendre acte de la souveraineté du peuple, autrement dit, malheureusement selon certains, de prendre acte de la volonté de la majorité, du “pays réel” et sans doute de l’image qu’elle ou il veut se donner d’elle-même. Cette majorité “qui vit donc dans une perpétuelle adoration d’elle-même”¹, par exemple, pourrait, somme toute très bien, mais Tocqueville ne le dit pas, vouloir quelque chose qu’elle ne veut pas s’avouer. Peut-être qu’elle n’est pas prête à s’avouer, par exemple, que ce qui compte à ses yeux, ce sont d’abord ces intérêts matériels, adossés à ses préjugés les plus traditionnels, alors même qu’elle voudrait se mirer dans tel ou tel projet généreux, religieux, ou humaniste qui en serait à l’origine, et dont elle prétend pouvoir se réclamer.

On sait combien cette dépendance du pouvoir à l’endroit de l’électorat, la veulerie de ce pouvoir soucieux avant tout de conserver son pouvoir peut à terme être néfaste pour l’intérêt de chacun, de tous, voire de la communauté internationale. Le pouvoir agira à courte échéance, selon la temporalité des périodes électorales, renonçant alors à une politique plus efficace, mais moins visible, et à plus long terme². Notre modernité a ceci de méritoire qu’elle nous aide à prendre conscience, sans préjugé, des faiblesses de la décision démocratique, du découplage entre la recherche de la satisfaction de la majorité de l’électorat et la pertinence et la justice des décisions qu’il conviendrait de prendre en fait, par exemple dans certains domaines concernant le réchauffement climatique ou la gestion des ressources énergétiques ou de matières premières non renouvelables. L’intérêt présent tel que le croit être la majorité de l’électorat, tel que celui-ci se le représente, n’est nécessairement ni son véritable intérêt, ni ce que la justice demanderait à l’endroit de toutes les composantes de la société, ni ce que la justice demanderait à l’endroit des relations de cette société avec les autres sociétés, voire même les autres espèces vivantes, ni ce que la justice demanderait au regard de l’intérêt des générations futures, c’est-à-dire après tout des descendants de cette même majorité électorale. Et cela bien sûr sans parler des passions du moment. Ainsi, pour d’aucuns, Tocqueville peu soucieux d’une politique expansionniste, mais craignant que les révolutionnaires s’emparent des passions nationalistes du moment, saurait par

¹ I, 1, p. 267.

² Voir B. Russett, [1990], p. 11, 12.

exemple, en homme politique plus ou moins habile, transformer, lorsqu'il s'agit de la colonisation de l'Algérie, sa résignation de fond en enthousiasme publique célébrant la "grandeur nationales"¹.

Il y aurait donc là alors d'un côté les passions d'un peuple, les manœuvres des députés qui ne peuvent s'opposer frontalement à ce "pays réel", et les intérêts du gouvernement lui-même, qui a intérêt à satisfaire les intérêts et les passions des uns et des autres, tout en se souciant aussi des attentes plus profondes ou inconscientes des uns et des autres.

Mais sans rentrer dans ces discussions, on peut se contenter ici de souligner le fait tout de même que la majorité peut se tromper non pas certes sur les fins, puisque dire cela reviendrait à dire que la majorité ne serait en aucune façon légitime, puisque cela remettrait tout de même en cause le sens même de l'idée de démocratie et d'égalité, mais à tout le moins sur le choix des moyens, c'est-à-dire, en l'occurrence de la politique à mettre en œuvre pour atteindre ce qu'elle souhaite, "en général", à savoir éviter la guerre. Et l'on pourrait effectivement avec Samy Cohen évoquer des exemples frappants où chacun s'accorde à célébrer le courage politique de tel ou tel sachant anticiper, voire s'opposer aux opinions publiques de l'heure, tel F. D. Roosevelt faisant entrer les États-Unis en guerre contre l'isolationnisme de son opinion publique, tel De Gaulle en 1940 se levant contre les dirigeants du moment de la France².

Or Tocqueville est convaincu, nous l'avons déjà vu, et en cela, il est tout de même bien en retrait de la position de John Stuart Mill mettant en place la cohérence de l'horizon du suffrage universel, et plus précisément d'un système représentatif incluant les ouvriers et les femmes, quitte à obvier à ses dangers par l'idée d'un vote plural³, qu'il sera toujours impossible au peuple des classes ouvrières, des paysans, de dépasser un certain niveau en matière de Lumières. Le travail, ses conditions, la confiscation du loisir qu'il suppose et engendre, sont ce qui fait obstacle, et il s'agirait d'un obstacle rédhibitoire pour notre auteur, à la pertinence de ses demandes en matière de politique étrangère, ce domaine, où les "travailleurs", à la différence des

¹ Voir, *Tocqueville et l'Algérie*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. XXX, n°2, 2009, p. 183.

² S. Cohen, *op. cit.*, p. 11.

³ Voir J. Stuart Mill, *op. cit.*, p. 57, 84, 156.

affaires locales, n'ont aucune chance de pouvoir acquérir une quelconque expérience venant tempérer leurs préjugés et leur apporter de véritables lumières.

Conviction durable, inébranlable, et qui est comme la signature d'une certaine posture à l'endroit des démocraties, quand bien même en accepterait-on les principes. "Voilà, mon cher ami, ce que j'appellerai les *croyances* de ce pays. Ils croient de bonne foi à l'excellence du gouvernement qui les régit, ils croient à la sagesse des masses, pourvu qu'elles soient éclairées ; et ne paraissent pas se douter qu'il y a une certaine instruction qui ne peut jamais être le partage des masses et qui cependant peut être nécessaire pour gouverner un État."¹ C'est bien là que s'enracine inexorablement le discours des "élites", quels que soient leurs chemins de légitimation ou d'autocélébration qu'elles peuvent se donner (concours, diplômes, postes d'influence, revenus, origine sociale), et surtout quelles que soient les erreurs lourdes, les fautes dont elles peuvent porter la responsabilité, sachant si souvent s'enfermer et enfermer leurs "analyses" et autres "expertises" dans un discours proprement "irréfutable", au sens poppérien du terme. On peut se croire ainsi démocrate, et non pas seulement doctrinaire ou "capacitaire" et voué en fait une véritable haine à ce que susurre le principe démocratique en matière d'exercice du pouvoir².

Cela étant se pose et se posera toujours la question de la représentation. Soit, donc, l'électorat a une base véritablement populaire, et ses demandes seront d'une pertinence douteuse, alors même que les hommes au pouvoir seront tentés de les satisfaire, soit la base est plus restreinte, mais le peuple peut se sentir floué, et regarder avec suspicion les décisions d'un pouvoir dont il pourrait bien être amené à faire les frais. Nous sommes très loin encore là d'une démocratie plus confiante en l'espace public qu'elle serait capable de produire, de par ce que A. Sen appellerait précisément le "raisonnement public"³. L'idéal serait que les hommes au pouvoir aient la qualité nécessaire pour faire passer l'intérêt de l'État ou de la nation, de la majorité, dirons-nous, avant l'accord de cette majorité qui pourrait bien lui retirer sa confiance, si elle ne

¹ A. L. de Kergorlay, le 29/06/1831, XIII, 1, p. 226.

² Cf. sur ce point Rancière Jacques: *La haine de la démocratie*, La Fabrique Éditions, Paris, 2005.

³ Voir A. Sen, *L'idée de justice*, Champs essais, Flammarion, 2012.

sait pas comprendre à temps que les hommes en place, précisément, parce qu'ils refusent de coller aux échéances électorales méritent leur confiance, et ne se contentent pas de n'être que leurs mandatés. Bref, il faudrait des hommes d'État dignes de ce nom, en sachant que malheureusement les sociétés démocratiques, si l'on excepte des situations de crise, sont des sociétés envieuses à l'endroit des personnalités de qualités, et que ces mêmes personnalités ne sont guère tentées de se soumettre aux exigences d'une carrière politique dans une société démocratique. Comprenons que là où un Thiers, ce petit-fils de Machiavel, selon notre auteur¹, triomphe et flamboie, prêt à tout pour rester au pouvoir, un Tocqueville échouera par intégrité, si ce n'est pas par un manque de charisme, de talent oratoire ou d'esprit de cautèle. On connaît là encore la réponse que John Stuart Mill pourrait faire à Tocqueville. Si l'on doit accepter l'idée que le pouvoir corrompt inévitablement², c'est-à-dire privilégie son intérêt égoïste, à court terme, on doit pouvoir faire en sorte que cette corruption ne puisse pas s'appuyer sur le pouvoir d'une oligarchie dont il sert les intérêts en échange de son appui. Là est l'épreuve suprême de la valeur de la démocratie, selon J. Stuart Mill: "Les constitutions n'inspirent confiance que si elles apportent l'assurance que les détenteurs du pouvoir ne pourront pas -et pas seulement qu'ils ne souhaiteront pas - l'employer à mauvais escient. La démocratie n'est la forme idéalement la meilleure du gouvernement que si cette faiblesse peut être corrigée, que si elle peut être organisée de sorte qu'aucune classe, pas même la plus nombreuse, n'ait la capacité de réduire le reste à l'insignifiance politique ni de diriger le cours de la législation et de l'administration en fonction de ses intérêts de classe exclusifs. Le problème est de trouver les moyens de prévenir cet abus, sans sacrifier les avantages caractéristiques du gouvernement populaire."³

Là encore, les réflexions sur le système représentatif de l'auteur anglais semblent s'efforcer de résoudre des difficultés que parfois Tocqueville donne l'impression de considérer comme des données de bases irrémédiables des sociétés démocratiques. Et il y a peut-être, sans

¹ Voir lettre à L. de Kergorlay du 5/08/1836, XIII, 1, p. 390.

² *Op. cit.*, p. 116.

³ *Ibid.* p. 148.

doute une certaine ironie, dans la référence à Tocqueville, qui selon lui, aurait très bien vu combien aux États-Unis, lumières et patriotisme pouvaient se retrouver chez “tous”.¹ Il l’aurait vu aux États-Unis, mais il hésitera en fait à voir cette possibilité en France, et à tout le moins, forcément en ce qui concerne la politique étrangère, puisqu’ici il est difficile tout de même de s’instruire et de s’éclairer par l’expérience, comme on peut le faire sans trop de danger au niveau des responsabilités et fonctions locales. Aller vers le suffrage universel, éclairer les électeurs par une politique éducative volontaire, leur donner du civisme et encore des lumières en leur donnant libertés et responsabilités, mettre en place des instruments de contrôle du pouvoir exécutif, surveiller les dérives oligarchiques de la représentation, ne serait-ce que par le contrôle des dépenses des campagnes électorales², il y a chez John Stuart Mill, indéniablement un programme beaucoup plus ambitieux et “démocratique” de construction d’une opinion publique capable de droit d’être une interlocutrice puissante et pertinente du pouvoir en place. Peut-on, plus généralement, quitte à réduire la relation entre Tocqueville et John Stuart Mill, à des problèmes d’humeur, imaginer le député de Valognes s’exclamer qu’ “une révolution devrait exterminer toute personne en Grande-Bretagne et en Irlande dont le revenu annuel excède 500 £”³.

Tocqueville, s’il “cède” à la démocratie, en souligne certains éléments “positifs” est toujours trop facilement prêt à arguer des intérêts supérieurs de la liberté, pour pouvoir la critiquer ensuite, et dissimuler derrière cette belle oriflamme le fait qu’il se satisfait parfaitement de l’oligarchie de fait des notables de son temps et à laquelle il appartient. Et lorsque l’on aborde la question de la politique étrangère, la position de J. Stuart Mill sur ce point est assez explicite. “C’est par la discussion politique que le travailleur manuel, dont l’emploi n’est que routine et dont le mode de vie ne l’expose pas à une diversité d’impressions, de circonstances ou d’idées, apprend que les causes lointaines et les événements qui se produisent en des contrées éloignées ont un effet tout à fait sensible jusque sur ce qui le concerne personnellement; et c’est à partir de la

¹ *Ibid.* p. p. 148-149.

² *Ibid.*, p. 188.

³ Cité par Patrick Savidan dans sa *Présentation des Considérations sur le gouvernement représentatif*, Gallimard, 2009, p. XIII.

discussion politique et de l'action politique collective qu'un individu dont les occupations quotidiennes le conduisent à concentrer son intérêt sur un cercle étroit dont il est le centre apprend à être en sympathie avec ses concitoyens et devient consciemment un membre d'une grande communauté"¹. On a bien là avec ce passage un des signes les plus flagrants de la distance entre les deux auteurs. Jamais, dans son œuvre, et à plus forte raison, dans son action de responsable politique, Tocqueville n'aurait pu véritablement tenir ses propos; la distance que son idée mère de la démocratie introduit entre les classes moyennes et les classes ouvrières lui interdit un tel optimisme. L'inquiétude de Stuart Mill, ne commence qu'*après* l'établissement de ses principes sur la représentation et la participation de tous à la chose politique (l'enseignement universel, le vote plural, etc.). Tocqueville, par son inquiétude, se refuse a priori à accepter la pertinence intellectuelle d'un tel élargissement de la représentation.

y: La deuxième chose est que si Tocqueville est convaincue de la nécessité de cette indépendance de fait ou institutionnelle de la politique étrangère, aussi bien à l'endroit de l'opinion publique que du Parlement, il sait aussi parfaitement en voir les limites et se montrer conscient de l'instrumentalisation de la politique étrangère par le pouvoir, et cela contre les attentes ou les mœurs démocratiques en leur ordinaire. Il y a bien sûr un usage interne de la politique étrangère qui ne consiste en rien d'autre qu'à jouer des problèmes, voire à "inventer" ou dramatiser encore davantage des crises pour régler à bon compte des problèmes internes, et plus précisément pour court-circuiter des revendications libérales.

Tocqueville est convaincu, et quel libéral, aussi nouvelle que soit l'espèce dont il se réclame, ne le serait, que l'État ne peut que chercher par tous les moyens, indépendamment de la demande propre des citoyens, dont effectivement parfois "l'amour de la tranquillité publique est souvent la seule passion politique" qui leur reste, à se renforcer à l'occasion des crises. Il y a non seulement un conatus du pouvoir, un effort constant pour se maintenir, mais aussi bien une

¹ *Ibid.*, p. 150.

tendance incessante à l'expansion incessante de celui-ci; une *hybris* donc de celui-ci. "Or, il est dans la nature de tout gouvernement de vouloir agrandir continuellement sa sphère"¹. Que ce soit par la corruption ou par la cruauté, par exemple, et sans que l'on dût au demeurant nécessairement associer les deux². Et le danger, est que dans un État où règne la centralisation, les pouvoirs intermédiaires se faisant déliquescents, le pouvoir ne trouve plus guère d'obstacles à sa double *hybris* dont parlait B. de Jouvenel, à la fois au détriment des autres pouvoirs étatiques³, et à la fois au détriment des libertés internes. Si un gouvernement aux abois peut avoir envie de "jouer" de la peur de la révolution, pour rallier ses alliés (ainsi de la Monarchie de Juillet selon Tocqueville⁴.) il peut aussi avoir envie de jouer de la crise extérieure.

En général, la guerre est bien ce par quoi l'État se renforce, accroît sa puissance et sa légitimité. Et ce renforcement signifie pour l'intérieur d'abord effectivement la réduction des libertés et des pouvoirs qui pourraient le contrarier⁵. Au point, que pour en rester à l'analyse globale de Jouvenel, il n'y aurait qu'une seule loi de l'histoire du pouvoir, de quelle que nature qu'il soit; son renforcement, en réquisitionnant de plus en plus de personnes, de plus en plus en plus longtemps, ainsi que de plus en plus d'énergie et de capacité productive, jusqu'à un état de mobilisation permanent, en temps de paix comme en temps de guerre⁶. Et si la guerre n'est plus un moyen adéquat pour mettre en place cette "mobilisation infinie", il faudra trouver autre chose, en jouant non plus sur la peur de l'autre, de l'autre côté de la frontière, mais peut-être sur la précarité économique, la menace terroriste, ou la crainte de la perte de la tranquillité publique.

Car, pour en revenir à Tocqueville, la différence ici entre un gouvernement démocratique et celui qui ne l'est pas, est que si l'on peut doit tenir compte tout de même du pacifisme des peuples démocratiques, il semble plus prudent de la part de l'exécutif, quel que soit son *hybris*, de faire en sorte que la politique étrangère du pays n'aille pas jusqu'à la guerre. Mais

¹ I, 2, p. 301, note 1.

² Ainsi du gouvernement de Juillet, un des plus grands corrupteurs et un des moins sanguinaires aux dires de Tocqueville dans ses *Souvenirs*, XII, p. 58.

³ Voir B. de Jouvenel, *Du pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance*, Hachette, Coll. Pluriel, 1972, p. 225-244.

⁴ Voir ses *Souvenirs*, XII, p. 46.

⁵ Voir I, 2, p. 274-275.

⁶ B. de Jouvenel, *op. cit.* p. 252-254.

quoi qu'il en soit, l'au-dehors, l'altérité, l'ailleurs, sous sa forme souvent la plus dramatisée et la plus négative semble bien être un artifice à bon compte de toute politique plus ou moins aux abois, quoique singulièrement Machiavel, sur ce point, n'en dise pas grand chose, tant peut-être à son époque les cités n'avaient guère besoin de forcer le trait ou *d'inventer* une menace, un ennemi à abattre, ou un État criminel à réduire à quia. Bref, nous sommes assez loin, ici, du clivage entre monarchie et république selon T. Paine: la première se servant des guerres réelles ou possibles pour accroître son emprise et les impôts, la seconde, désignant un gouvernement dans l'intérêt du peuple, cherchant par la paix, à diminuer ces mêmes impôts. La monarchie veut, a besoin de la guerre, comme a besoin aussi de la corruption; la république veut la paix car voulant la prospérité de la nation¹. Tocqueville serait moins optimiste en la matière, et non pas seulement, parce que le gouvernement qu'il a sous les yeux ne serait guère véritablement démocratique ou républicain : on n'échappe pas aisément à ce qui semble bien être une dynamique intrinsèque de tout pouvoir.

En l'occurrence, l'Algérie, la façon dont est mise en scène cette "affaire" qui aboutit à la prise de la ville le 5 juillet 1830, n'échappe guère à des considérations politiciennes. C'est ce qu'observe Tocqueville, sans état d'âme particulier, ainsi que nous l'atteste une lettre à son frère Édouard et à sa belle-sœur Alexandrine du 24 mars 1830. "Le ministère n'a pas fait coïncider sans dessein l'affaire d'Alger avec les nouvelles élections. Il espère y apporter tout l'ascendant de la victoire. Aussi rien n'a été épargné."² Et de constater d'ailleurs, dans une lettre aux mêmes du 6 avril 1830 que le procédé était assez efficace, surtout au regard du côté "pitoyable" (sic) de la politique intérieure du moment. "Au milieu de ce mouvement, on se prépare à la guerre avec une activité incroyable. Il ne faut qu'un coup de tambour, comme tu sais, pour tourner les têtes. Une chose est assez remarquable, c'est que maintenant que la guerre est résolue, les journaux libéraux ont cessé d'en critiquer les buts et les préparatifs, il y a un véritable esprit national dans la manière dont cette question a réuni les opinions..."³. Ce que ne critique pas

¹ Thomas Paine, *Les droits de l'homme*, Belin, Paris, 1987, p. 216-217, 246, 302.

² XIV, p. 60, voir aussi p. 68.

³ XIV, p. 64

en soi Tocqueville, pour ce qui est de l'attitude à avoir en cette sorte de circonstances. Bien plus tard, sous l'Empire, lors de la guerre de Crimée, il pourra ainsi, nous l'avons vu (XIV, p. 296) dans une lettre du 7 mars 1854, donner le précepte suivant à son neveu Hubert. "Il faut toujours être de son pays avant d'être de son part et quelque adversaire déclaré que je sois du gouvernement actuel, et quelque pernicieux que je crois qu'il soit, je serai toujours de son côté quand il sera face à l'étranger".

Mais il y a tout de même des "erreurs" que l'on aura le droit de dénoncer dans des articles du *Commerce*, surtout lorsqu'elles ne sont de toute évidence que des calculs incertains. Ainsi de la "prise" de Tahiti. "La France, le pays qui possède à un si haut degré le sentiment de tout ce qui est grand et noble, la France qui n'a reculé devant aucun des sacrifices que lui imposait la conservation de l'Algérie, n'a pas été dupe un instant de la prise de possession d'un archipel stérile de de l'Océanie. Elle n'a vu là qu'une aventure conçue avec légèreté et par le désir vaniteux de se draper à bon marché dans le manteau de conquérant"¹.

Il y a bien là une continuité potentielle entre les divers gouvernements, un principe de base de toute stratégie gouvernementale dont sans doute aucun pouvoir politique ne parvient à s'innocenter complètement. Et le siècle suivant ne sera guère en reste sur ce point². Comment ne pas admettre alors qu'une plus grande transparence dans la prise de décision ne soit pas salubre, pour ce qu'il en est de certaines tentations, postures et interventions de l'exécutif, sachant si bien jouer de la menace de l'anarchie ou du socialisme, prêt à lancer le pays dans des aventures extérieures lorsqu'il se sent fragilisé. Et à ce titre, les stratégies de l'auteur du coup d'État du 2 décembre 1851 ne sont que le condensé, selon Tocqueville, des tentations de tout pouvoir³.

¹ Article du 7/08/1844, III, 2, 415. Si Tocqueville se défie toujours en général d'un Thiers, politicien roué, jouant facilement de la crise, mais qu'il soutient cependant en 1840 sur la question d'Orient (voir X, p. 166, notes 1 et 2), il faut ajouter que la politique de Guizot, prudente, du "juste milieu", fidèle à l'idée d'un équilibre européen, peu sensible d'ordinaire à une politique des "points d'appui" des grandes routes maritimes, ne trouve en fait pas davantage grâce à ses yeux tant elle semble en général, molle et prête à trop de compromis. Voir F. Démier, *op. cit.* p. 166-168.

² Sur ce sujet, sans faire référence à des guerres trop proches de nous encore, on pourra relire l'essai d'Hannah Arendt, *Du mensonge en politique, Réflexions sur les documents du Pentagone*, in *L'humaine condition*, Quarto Gallimard, 2012, p. 845-876.

³ Voir à H. Reeve, le 9/01/1852, VI, 1, p. 133.

En l'occurrence, il y aura, semble-t-il, pour Tocqueville, une tentation de la part du pouvoir, à jouer de problèmes extérieurs, pour se renforcer ou se défendre devant l'opinion. Notons que personne ne semble envisager la possibilité que le pouvoir pourrait vouloir sciemment et de façon désintéressée pousser à la guerre dans l'intérêt politique ou moral du peuple lui-même. Même ceux qui peuvent se féliciter des temps de crises et d'épreuves, ne vont jamais jusqu'à faire de la guerre une pédagogie politique ou morale délibérée. Il semble bien qu'aucun homme politique conscient de ses responsabilités n'ait pu vouloir sciemment entraîner son peuple dans une guerre pour les effets prophylactiques ou rénovateurs qu'elle était censée conférer à celui-ci. Si Henry Reeve, le correspondant de Tocqueville peut s'enthousiasmer pour le gain politique, et non pas seulement géopolitique¹ et moral des événements de Crimée, il ne semble tout de même pas qu'il aurait cautionner un pouvoir qui aurait décider la guerre en vue de ces effets bénéfiques-là. "Nous vivons dans un temps où il faut savoir souffrir et voir souffrir. L'épée de la guerre nous entre jusque dans la moelle des os. Mais aussi quelle puissante influence cette lutte n'exerce-t-elle pas sur le corps politique et social ! Quelle union de sentiments et d'efforts ! Quel réveil de ces forces qui font après tout la grandeur des peuples ! J'accepte volontiers toutes les angoisses et tous les maux de la guerre pour ce qu'elle nous rapporte, et plus encore dans le sens moral que dans le sens politique"². La guerre "rapporte", mais il n'empêche; son taux de négativité est telle que seule les pouvoirs machiavéliques ou les plus cyniques peuvent en jouer délibérément, et à leur profit donc.

Et plus le pouvoir a des comptes à rendre à l'opinion, plus il pourrait effectivement être tenté d'y avoir recours pour chasser les dérangements que lui occasionnent cette opinion publique comme une volée de mouches inopportunes. Surtout si nous avons à faire là donc à des hommes démocratiques ambitieux qui préfèrent de beaucoup, puisqu'ils sont démocratiques, le moment présent à la gloire posthume². Y compris en jouant la crise, puisque celle-ci, si elle n'apparaît pas comme le fait du pouvoir, délégitime dans l'immédiat tout ce qui

¹ Lettre de H. Reeve à Tocqueville du 7/12/1854, VI, 1, p. 150.

² Voir I, 2, p. 254. Ce passage est d'ailleurs cité par B. Russett, *op. cit.* en exergue du chap. I, de son ouvrage, p.1.

pourrait compromettre l'unité nationale, la force du gouvernement dont le pays a plus que besoin pour faire face à la dite crise. Si l'opinion publique retirait sa confiance à un gouvernement qui mènerait une politique extérieure ouvertement belliqueuse, hégémonique, celle-ci a tendance à se rallier à un pouvoir qui devient son seul rempart devant une menace extérieure. La guerre est bien une opportunité parfaite semble-t-il pour un pouvoir de non seulement se légitimer devant son électorat, mais aussi bien de juguler le mécontentement de celui-ci en légitimant pourquoi pas les atteintes aux libertés d'expression de celui-ci. Ce que B. Constant avait déjà remarquablement noté dans ses *Principes de Politique*. "Appliquée à des nations commerçantes, industrieuses, civilisées, placées sur un sol assez étendu pour leurs besoins, avec des relations dont l'interruption devient un désastre, n'ayant aucune prospérité, aucun accroissement d'aisance à espérer des conquêtes, la guerre ébranle sans compensation toutes les garanties sociales; elle met en danger la liberté individuelle par les précautions qu'elle semble autoriser dans l'intérieur; elle introduit dans les formes judiciaires une rapidité destructive de leur sainteté comme de leur but, elle tend à représenter tous les adversaires de l'autorité, tous ceux qu'elle voit avec malveillance, comme des complices de l'ennemi étranger; enfin, troublant toutes les sécurités, elle pèse encore sur toutes les fortunes, par les sacrifices pécuniaires auxquels sont condamnés tous les citoyens"¹.

Cela étant, si le pouvoir sait et saura toujours jouer de la menace extérieure, ce n'est là qu'un de ses moyens favoris, et doit-on le reconnaître de plus en plus risqué, de moins en moins crédible, lorsque les citoyens se rendent compte que de l'autre côté de la frontière, ils ont affaire à des peuples qui leur ressemblent étrangement. Restent alors la menace terroriste, la délinquance ou le bouc émissaire que serait un groupe, une communauté que l'on pourrait donner en pâture de quelque façon que ce soit à l'opinion publique. La modernité a su ainsi inventer des stratégies que Tocqueville aurait sans doute examiner avec curiosité.

Peut-on imaginer néanmoins des individus suffisamment insoucieux de l'indépendance de la nation pour ne pas se sentir concerné par cette menace, suffisamment

¹ B. Constant, *Principes de politique*, Hachette, collect. Pluriel, préface de T. Todorov, Paris 1997, p. 287.

individualistes, en somme, soit parce que leurs lumières sont trop courtes, soit parce de fait, ils sont trop peu admis à la prise de décision, à l'espace public qui leur donnerait un certain sentiment d'appartenance ? D'une certaine façon, on aurait l'équivalent inerte, ou le succédané bien plutôt d'un refus délibéré, volontaire de la guerre, au nom de la défense des libertés, voire conjointement de la justice et de la paix entre les peuples. Les phénomènes sociaux se nourrissent parfois d'étranges rencontres pour ce qui concerne les motivations des uns et des autres.

z: La troisième chose à dire est que Tocqueville lui-même est capable de juger aussi le problème d'un point de vue que l'on pourrait qualifier tout de même de cynique, de pragmatique ou de machiavélique. Ainsi lorsqu'il envisage froidement la possibilité de jouer la crise extérieure contre certaines tendances révolutionnaires ou certaines revendications qu'il jugerait excessive¹. Pour ensuite, il est vrai, laisser penser que ce jeu là n'est sans doute pas toujours des plus efficace ou sans danger. Ainsi dans cette lettre du 22 mai 1836 à H. Reeve, peut-il dire ceci. "Quant au désir qu'a chez vous le parti aristocratique d'embarquer l'Angleterre dans la guerre afin d'occuper le peuple, je conçois cela, mais seulement en considération de l'état désespéré où ce parti me semble réduit. Dans sa position, il vaut mieux jouer quitte ou double que de perdre à tout coup un petit enjeu. Je crois la guerre plus propre à prévenir une Révolution qu'à l'arrêter au milieu de son cours. Or, vous me paraissez depuis cinq ans en pleine Révolution et et je ne puis croire que le malaise inévitable de l'état de guerre (en supposant la guerre heureuse, point contestable) ne donne pas une nouvelle activité à l'esprit de faction et ne déchaîne les passions démagogiques que vous connaissez jusqu'à présent encore à peine. Au reste, vous n'êtes pas encore en guerre. Ne s'y met pas qui veut, dans le siècle où nous sommes"². Sur ce point, à s'en tenir aux analyses historiques de P. Rosanvallon, on rappellera tout de même que des crises

¹ Au point d'être d'accord avec Thiers lui-même ? Voir F. Démier, *op. cit.* p. 135. "Dès 1838, une pétition de la garde nationale a demandé l'extension du droit de suffrage pour tous les gardes nationaux, mouvement qui trouve de nombreux relais en Province. Pour détourner la montée des oppositions, Thiers exalte de nouveau la fièvre nationale, en jetant la France dans une épreuve de force avec l'Angleterre à l'occasion d'un nouvel épisode de la crise d'Orient..."

² VI, 1, p. 32.

peuvent aussi être l'occasion pour le peuple, soudain sollicité par exemple par la conscription, de récupérer une part de souveraineté actuelle que la représentation est peut être trop tentée d'aménager ou de dérouter. Lorsque l'Assemblée déclare, en France, le 11 juillet 1792, "la patrie en danger", on note aussitôt une singulière émulation chez ceux qui s'inquiètent déjà de la confiscation de cette souveraineté populaire par les représentants qui sont sur le point de constituer une nouvelle aristocratie¹. Tocqueville n'aurait pu se ranger, à l'heure de cette révolution, que dans le camp de ceux qui insistent sur la nécessité salutaire, les bienfaits que représentent la représentation, et non pas dans celui de ceux qui y voient un pis-aller de la démocratie directe ou une confiscation pure et simple de la véritable souveraineté populaire. A tout prendre, à choisir entre le retour à la pleine souveraineté populaire immédiate dont se félicitaient Brissot ou Danton,² et le maintien des rênes du pouvoir usant de la crise pour se renforcer, et mettre tous les français sous les armes, à choisir entre la souveraineté populaire sans médiation, et un pouvoir ne songeant d'abord qu'à se maintenir au pouvoir, il eût été intéressant de voir le choix qu'eût pu faire Tocqueville.

Celui-ci accepte sans doute essentiellement cette souveraineté originaire du peuple ; ne pas l'accepter serait ni plus ni moins que de refuser une idée mère de la démocratie. Mais tout son libéralisme, quand bien même n'est-il pas celui d'un doctrinaire, se porte sur la nécessité des médiations capable, pour ce qui concerne la décision, de pallier aux passions et au manque de lumières du peuple. La crise, voire la guerre, dont les gouvernements peuvent et doivent même savoir user, se justifiera toujours pour une part par la faiblesse intellectuelle et morale du peuple, en toutes les incertitudes de ses composantes. On peut faire le deuil d'une société de privilèges, au nom d'une nécessité plus ou moins providentielle, on peut sincèrement se détourner d'une société de privilèges au nom d'une conception juste de la liberté, cela ne signifie en aucun cas,

¹ Voir l'abbé Fauchet qui déclarait ainsi en 1789 que "L'aristocratie est une maladie si contagieuse qu'elle gagne presque inévitablement les meilleurs citoyens, dès que le moment des suffrages des peuples les ont placés en représentation", cité par P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Folio, Gallimard, 2000, p. 30.

² Voir Rosanvallon, folio [2000], p. 60 "Une fois la patrie déclarée en danger, "le peuple se trouve naturellement ressaisi de l'exercice de la souveraine surveillance", proclame la section parisienne présidée par Danton".

nécessairement, que dans l'intérêt de tous, le peuple doive se mêler ou se croire capable de gouverner. De là à dire que représentant ou dirigeants devraient être les "tuteurs" de la démocratie comme peut le laisser entendre Barnave¹, il y a certes un pas que Tocqueville se refuserait à franchir, tant ce terme est attaché pour lui à une forme de despotisme contraire à son humanisme civique, mais nous n'en sommes tout de même pas très loin.

Bref, là la lecture symptômale de Tocqueville se légitime. Notre auteur en dit sans doute beaucoup plus ici qu'il ne voudrait en dire. On peut être libéral, se méfier de l'État, et jouer tout de même l'État contre les "séditions", quitte à entraîner le pays entier dans une crise qui pourrait mal se terminer, sans se demander s'il n'y aurait tout de même pas un problème sérieux et véritable de justice ou d'égalité concrète derrière telles ou telles de ces menées "séditieuses". Bref, à croire que le pouvoir a raison de jouer de la politique étrangère pour des raisons sociales, lorsque les peuples ne savent pas s'arrêter à temps dans la pente glissante de leurs revendications, alors qu'il serait coupable d'en user pour contrarier les libertés formelles. Tocqueville, s'il se défie sans doute de la "raison" des doctrinaires, s'il célèbre sans doute des émotions communes², est bien loin d'admettre que le peuple puisse faire une révolution par lui-même, et encore moins une révolution éclairée et légitime. Son acceptation de la démocratie s'accompagne par trop d'une défiance à l'endroit des "masses"³, pour qu'il ne soit pas tenté de jouer la carte de la crise étrangère pour ramener certaines classes à un sentiment collectif plus satisfaisant. Si parfois, les "émotions communes" sont donc convoquées comme remède à l'individualisme liberticide, elles pourraient bien aussi être convoquées pour obvier à un sentiment d'injustice ou d'inégalités qui menaceraient l'ordre raisonnable des classes possédantes.

¹ Voir Rosanvallon, *ibid.*, "Le peuple est souverain", mais dans le gouvernement représentatif, martèle-t-il, ses représentants sont ses tuteurs, ses représentants peuvent seuls agir pour lui, parce que son propre intérêt est presque toujours entaché à des vérités politiques dont il ne peut pas avoir la connaissance nette et profonde". Le préjugé social et la philosophie pratique de la souveraineté se rejoignent ainsi chez la majorité des constituants pour écarter tout compromis."

² I, 2, p. 269,

³ Rappelons cette note qui semble pouvoir être datée de 1841: "J'ai pour les institutions démocratiques un goût de tête, mais je suis aristocratique par l'instinct, c'est-à-dire que je méprise et crains la foule. J'aime avec passion la liberté, la légalité, le respect des droits, mais non la démocratie. Voilà le fond de l'âme. Je hais la démagogie, l'action désordonnée des masses, leur intervention violente et mal éclairée dans les affaires, les passions envieuses des basses classes, les tendances irrégulières. voilà le fond de l'âme" III, 2, p. 87.

Il y a donc, il y aurait donc bien un usage légitime de l'extériorité, de l'altérité, pour des raisons de "haute" (la "grandeur") ou de "moyenne" politique (mettre à la raison certaines classes remuantes). Il y a une nécessité non seulement politique, mais aussi bien morale de l'idée de *l'au-delà* de la frontière. Et cet usage ne doit pas sembler-il aux yeux de Tocqueville s'expliquer par des visées intrinsèquement expansionnistes ou comme résultant uniquement d'un manque de justice, d'égalité concrète ou de libertés à l'intérieur. Si l'on sait que les Américains se sont construits culturellement avec l'idée de nouvelle frontière, mais une nouvelle frontière naturelle, sur cette terre ou ailleurs d'ailleurs¹, il faut dire que toute la pensée politique de Tocqueville est construite, non seulement autour de la clôture, mais aussi autour de la nécessité politique de l'extériorité. Et cette extériorité ne peut être seulement la Nature, de même que le Travail ne saurait être la "solution" à l'attente de sens des individus démocratiques.

C'est bien cette extériorité qui définit très clairement sa vision, son ontologie et sa morale des relations internationales qu'il propose, vision qui ne peut que faire problème à notre époque de village planétaire, et non pas seulement parce que nous en verrions la dangerosité éventuelle en certaines de ses formes ou expressions, en attente soit de dépasser les frontières pour aller vers l'Empire sans dehors, soit vers un universalisme libéral, au sens économique du temps mais sans moelle épinière sociale, soit vers une coexistence de sociétés ayant développé entre elles une isothymia. satisfaisante. Une extériorité qui ne signifie d'ailleurs pas que la politique devrait être au premier chef la discrimination de l'ami et de l'ennemi, comme d'aucuns ont pu le penser, en réduisant paradoxalement la politique à sa nécessité ou forme première². L'humanisme civique que prône Tocqueville n'est en aucun cas une culture qui vivrait replier sur sa propre perfection intérieure, et qui voudrait penser le politique uniquement en terme d'exercice d'un pouvoir qui a pour fin de sécuriser une communauté particulière.

¹ Philonenko ose parler du thème "sublime" de la "nouvelle frontière", en référence à J.F Kennedy, *Le Tournant*, Paris, 1963.

² Voir C. Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Champs Flamamrion, 1992, p. 64 "La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi."

Pour autant que nous soyons capables de faire le deuil de la transcendance, puisque que nos sociétés modernes sortiraient définitivement et inexorablement de la religion, comme d'aucuns aiment à le faire accroire ou à le ressasser, il n'en reste pas moins que nous avons peut-être encore davantage de difficulté à faire celui de l'extériorité, soit comme ligne d'horizon de sens ou d'idéal, soit comme "instrument" nécessairement de régulation de nos problèmes intérieures. Le séculier ou l'immanence radicale, la perte de l'extériorité ne vont peut-être pas autant de soi qu'on voudrait le laisser entendre, surtout lorsque cette immanence est encore trop souvent saturée d'inégalités, d'injustices ou de manque de libertés.

Si l'on se donne l'image d'une société comme organisme, comment imaginer qu'il n'y ait pas de problématique du lien, de la nécessité, des modalités de celui-ci avec l'extériorité, non pas seulement comme un ajout, un supplément, mais comme une donnée première de la construction de l'individualité. Que l'extériorité fasse rêver, qu'elle soit le bouc émissaire, qu'elle soit pensée comme l'objet d'une mission, qu'elle soit la menace permanente, comment une société pourrait-elle ne pas en sa culture même intégrer, réfléchir, voire instrumentaliser plus ou moins consciemment cette réalité, pour en extraire une meilleure régulation de ses propres humeurs ? S'il y a du "cynisme" de notable ou de partisan de l'ordre chez Tocqueville, il y a aussi la perception sans doute d'une donnée plus profonde du devenir des sociétés, dont l'oubli peut être désastreux. Que l'on parle de désordre, de maladie ou de violence, il s'agit toujours de comprendre qu'un être qui, au nom de la paix, de l'équilibre intérieur, de la protection des libertés, tournerait le dos à l'extériorité, finirait sans doute pas s'asphyxier ou par générer des processus de corruption ou de dégénérescence. Il n'y a sans doute que Dieu qui puisse être seul, sans craindre de se corrompre., et qui puisse ne pas se pervertir en évitant le contact, il n'y a qu'une société parfaite qui n'aurait pas besoin de cet espace extérieur pour expulser ses mauvaises humeurs; Et ce qui est valable pour une nation, peut être valable pour une civilisation entière. Ainsi de l'europe chrétienne, au XI^e siècle, rongée par ses querelles et malaises intestins, par l'esprit belliqueux des chevaliers, par leur manque de terre, par la querelle des investitures. L'Église, qui avait su réguler la guerre,

imposer peu ou prou la “trêve” de dieu, avait trouvé une cause qui allait permettre à l’europe de prendre une nouvelle respiration, tout en raffermissant son emprise moral sur les souverains. Le temps des croisades était bien là, et l’on vit donc, dans le même siècle, Urbain II, (élu pape en 1088), ancien abbé de Cluny, rappeler qu’il était interdit de se faire la guerre entre chrétiens, interdire la guerre durant le carême et les jours saint, et Grégoire VII patronner l’expédition de 1073.¹

En effet ou quoi qu’il en soit, pour en revenir à notre auteur, d’une extériorité, bouée de secours contre des menées séditeuses, contre des problèmes de politique intérieure, jusqu’à un extérieur qui ferait passer encore le souffle des grands projets exaltants sur des peuples au bord de la décomposition morale, de l’individualisme le plus liberticide, on ne voit pas chez Tocqueville, l’idée que la religion pourrait suffire à elle seule, en fait à résoudre tous les problèmes sociaux, moraux, ou culturels de la modernité. Et lorsque l’extérieur se civilise, se régule, s’organise un peu trop paradoxalement, au niveau européen donc, il faut savoir le retrouver, le rejouer au-delà de la zone civilisée, vers ces territoires immenses où les nations européennes pourront encore acter de leurs différences, de leurs recherches d’un souffle, sans avoir à s’affronter trop directement.

Cela étant, dans l’immédiat, il ne s’agit pas de sens, d’enthousiasme, même si l’on peut user du clavier de la fibre national ou des rancœurs traditionnelles, mais du sérieux, qu’impose toute crise. A défaut d’une guerre, d’un conflit qui ferait donc sens, il y a toujours le sérieux de la guerre, de la nécessité qui peut forclure les problèmes ordinaires, l’expression des libertés ou les revendications à davantage de justice. La guerre, ici, est un peu l’équivalent d’une catastrophe naturelle, ce qui ordonne ou permet la suspension des interrogations de valeurs, qui impose son urgence, qui ratifie la prise de décision la plus installée, la plus avérée, la plus efficace, qui en fonction d’une fin, légitime tous les moyens, ou même davantage annule l’interrogation elle-même de la valeur de ces moyens.

¹ Voir J. Keegan, op. cit., p. 351-356.

Ce qui, en fait, n'est peut-être pas sans séduction pour les peuples comme pour les individus, qui s'angoissent sans doute de la question du sens, lorsque la crise, l'urgence, ne sont plus là pour solliciter des qualités qui procurent fierté et reconnaissance à ceux qui peuvent et savent les déployer. Au fond, plus près de nous, lorsque B. Russell, dans ses *Essais Sceptiques*, parlait à sa façon de la crise du monde moderne, que faisait-il d'autre que de souligner cette difficulté donc de créer du sens, du "sérieux" en période de liberté, lorsque la nécessité recule, sans basculer donc dans la frivolité la plus douteuse ou délétère, ou être de nouveau tenté par les émotions de la guerre ? ¹.

Conclusion.

a: La démocratie, dans sa concrétisation institutionnelle adéquate, serait l'occasion de vérifier un postulat qui traverse nombre d'écrits contre la guerre ou plus précisément de plans de pacification: les peuples en eux-mêmes ne désirent pas la guerre. C'était là un leitmotiv du XVII^e au XIX^e, que le marxisme, le libéralisme, et l'utilitarisme auront su reprendre à leur compte, pour en extraire chacun ses propres implications. Si les peuples veulent la guerre, ce n'est que par accident ou par aveuglement, puisque c'est lui qui en fera au premier chef les frais.

C'est qu'il n'est pas nécessaire d'être grand clerc, en effet, pour s'apercevoir que non seulement on peut, paysan, ouvrier, n'avoir pas grand chose en principe contre le paysan, l'ouvrier, le petit commerçant d'un autre pays avec lequel nous lient tout de même certains liens, de "métier", de pratique, ou de "condition", mais que ce sera aussi et d'abord nous-mêmes qui aurons à faire les frais de cette guerre. Le roman de H. Barbusse (1873-1935), *Le Feu*, par exemple, parmi tant d'autres œuvres (celles de M. Genevoix, de R. Dorgelès, d'Alain, etc.) pourrait être une bonne illustration de ce sentiment d'une absurdité profonde de la guerre, doublée d'une indéniable vindicte à l'endroit des gouvernants qui en seraient les décideurs, à défaut d'en être les seuls instigateurs ou profiteurs, voire d'un indéniable dédain à l'endroit de ces officiers

¹ Cf. B. Russell, *Essais sceptiques*, Les Belles Lettres, Paris, 2011, p. 95-96 et p. 258-259.

qui bâtissent leur gloire et s'assurent leurs galons avec les poux et la misère des poilus.

Et si le peuple sait se montrer enthousiaste, jusqu'à la cruauté et la brutalité la plus inouïe sur le champ de bataille, pris dans les rets de la propagande, dans l'étau d'une discipline et d'une préparation efficaces, tétanisé pas la fascination de l'action guerrière ou de la fraternité des armes, comme il peut se laisser entraîner dans les révolutions les plus cruelles¹, ce ne sont là que des aveuglements du moment, des exaltations passagères dont on doit à peine le tenir pour responsable ou qui ne sont en rien significatif de ce que sont ses mœurs, surtout qui plus est dans une ère démocratique. Le peuple, le premier à payer de son sang la décision de la guerre, aurait bien du mal, en son assiette démocratique, à en percevoir véritablement la nécessité ou les bénéfices. Bref de nos jours, la volonté de guerre ne peut être que proportionnelle à la capacité sociale, économique de ne pas en supporter le coût ou comme recours ultime et "en désespoir de cause" de la part de gouvernements responsables et éclairés.

Il semblerait alors que nous soyons bien rentrés aujourd'hui, effectivement, dans un paradigme qui veut, d'une part que la démocratie représente en droit la fin de l'histoire, une démocratie qui ne se confronte certes pas nécessairement avec le néo-libéralisme économique régnant, et d'autre part que ces démocraties libérales prospères devraient mettre à l'abri leurs ressortissants, pour ce qui concerne à tout le moins les relations avec d'autres démocraties du même type, du recours à la force, de l'action militaire, aussi bien comme la forme pertinente d'action politique visant à résoudre un différend avec un autre État que comme exsudation salvatrice de problèmes et frustrations internes.

b: Tocqueville est convaincu que les sociétés démocratiques en leur assiette, de façon générale, ne souhaitent pas la guerre, ne veulent pas de la guerre. La guerre n'est pas l'éthos des sociétés démocratiques qui sont rentrées dans une ère "post-héroïque"², où chaque soldat mort au combat compte, surtout s'il tombe devant les médias. Ni leur intérêt. Et il le montre de

¹ II, 1, p. 246.

² Voir Luttwak, [2010], p. 355.

façon d'autant plus convaincante qu'il sait aussi très bien, dans le même temps, souligner ou pointer les limites de ce pacifisme, en ses conditions de réalisation. C'est qu'effectivement elles auraient tort de se croire absolument exemptes, ou inoculées contre une certaine fantasmagorie guerrière qui peut en effet parfaitement savoir s'actualiser si un certain faisceau de circonstances se trouve réalisé. De même qu'il n'y a aucune raison que cette débellicisation tendancielle ne se heurte pas tout de même à telle ou telle résistance culturelle. Si on peut être américain et pacifiste convaincu, on peut être aussi un américain porteur de valeurs très différentes, comme celles des hommes des états du Sud¹.

Mais il se refuse donc néanmoins, en dépit de ce pacifisme de l'humus moral des démocraties, à penser que l'intervention plus directe plus prégnante de l'opinion publique ou du Parlement puisse conduire plus sûrement à la paix. Le manque de lumières inévitable des uns, les petites intérêts politiques des autres, l'orgueil national, parfois, ne sont en aucune façon une garantie que l'on aurait là les conditions d'une politique plus pertinente, alors même que la finalité en resterait bien effectivement la paix.

On pourrait en fait, distinguer en suivant l'axe d'analyse de Tocqueville, trois types de politique étrangère. L'une qui trop ignorante, ou trop inconstante, pourrait mettre en péril la place d'un État sur la scène internationale, voire son existence même. Une société démocratique, de par le rôle de l'opinion publique, le fonctionnement des institutions, son incapacité à prendre acte des nécessités de la politique étrangère, ne serait pas à l'abri, selon lui, d'une telle politique catastrophique pour ne pas dire suicidaire. Une autre, qui pour savoir tout de même assurer l'indépendance ou l'existence de la nation, ne saurait pas, ou ne voudrait pas toujours assurer au premier chef une paix durable, souhaitable en elle-même certes, mais aussi bien pour la prospérité et la préservation des libertés. Dans toute société, y compris une société démocratique, il peut y avoir une tentation de la part du pouvoir de jouer la carte de la crise pour accroître son emprise ou neutraliser certaines tensions internes. Cela étant, nul doute que

¹ Voir Waïsse, [2009], p. 145.

davantage de justice ou de libertés pourrait être le meilleur moyen pour diminuer de façon très significative ces dites tensions, quoique Tocqueville soit, pour son compte, assez prêt d'accepter ce "jeu" de la part du pouvoir lorsqu'il s'agit de "réduire" certaines revendications sociales qui lui semblent rapidement irréalistes et séditeuses. Ajoutons que la pression, qui plus est, trop "publique" de l'opinion publique pacifiste d'une démocratie, les menées politiciennes des uns et des autres, paradoxalement, ne font pas de la démocratie, selon Tocqueville, donc, le meilleur terrain ou le faisceau des meilleures conditions pour une politique étrangère qui voudrait véritablement obtenir et construire cette paix durable. Enfin, on pourrait concevoir une politique dite de la *grandeur*, celle que Tocqueville appelle de ses vœux, en songeant avant tout aux retombées morales de celle-ci sur les citoyens. Il se trouve que les sociétés démocratiques pour Tocqueville seraient celles qui auraient le plus besoin de cette dernière pour autant qu'elles veuillent préserver leurs libertés, et aussi à terme, les conditions de leur prospérité et de leur bien-être. Mais celle-ci, cette *grandeur*, est-elle véritablement compatible avec une culture démocratique, n'entre-t-elle pas en contradiction avec le pacifisme foncier et les autres valeurs individualistes et consuméristes de celle-ci ? Ne pourrait-elle pas jouer contre les libertés elles-mêmes en croyant les servir ou les célébrer ? Nous ne faisons ici que pointer cette politique, ses problèmes, pour y revenir plus amplement dans la cinquième partie.

c: Il se trouve que les problèmes pointés par Tocqueville sont loin d'être obsolètes ou résolus. Qu'il s'agisse de la cohérence de la politique étrangère des démocraties, qu'il s'agisse de sa constance, qu'il s'agisse de sa pertinence, les problèmes sont toujours bien là, avec les enjeux afférents¹. L'opinion publique est-elle condamnée à être si peu éclairée et raisonnable ? Les décideurs sont-ils suffisamment à l'écoute, institutionnellement, d'une opinion publique, sans lui

¹ Voir les positions, entre les deux guerres mondiales, de Walter Lippmann, l'auteur de *Public Opinion* (1922), *The Phantom Public* (1925) revendiquant une professionnalisation de la presse répondant à une professionnalisation de la politique, faite par des "experts", sceptique à l'endroit de l'intelligence de l'opinion publique, ainsi que les positions très différentes de J. Dewey défendant une presse favorisant le débat, tout autant que "l'information" in Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Champs essais, Flammarion, 2007, p. 173-180.

abandonner néanmoins ses responsabilités, en une époque de démocratie “d’opinion” ou de sondages “en temps réel” ? Les gouvernements, d’ailleurs, ne sont-ils pas au fond soumis à des contraintes et pesanteurs bureaucratiques des différences administrations et ministères qui font obstacle, indépendamment de l’intervention du Parlement, à une politique étrangère cohérente ?¹ Plus clairement, ne devrait-on pas, avec J. Waisse redouter tout autant que la tyrannie de la majorité, la tyrannie de la minorité, de certaines élites (ce que Tocqueville pourrait appeler donc une aristocratie), comme il le montre à propos de la politique étrangère des États-Unis, ou de la personnalité de tel ou tel Président² .

Pour résumer ces problèmes, on pourrait ainsi se référer au triangle que B. Russett proposait comme schéma des contraintes qui pèsent sur les décisions de politique étrangère³. A un angle nous avons l’opinion publique du pays, bref l’opinion de ceux qui votent et qui peuvent aider au financement des partis, directement ou indirectement. Et cette opinion peut être diversifiée, motivée, orientée par telle ou telle puissance (think tanks, médias, etc.). A un autre, il y a Washington, c’est-à-dire à la fois sa “bureaucracy” et le Congrès, c’est-à-dire l’ensemble des pouvoirs administratifs, politiques, mais aussi économiques et culturels, de par le lobbying qui s’y déploie (lobbying du complexe militaro-industriel ou communautaires). Enfin, il y a le monde, c’est-à-dire une opinion publique internationale, les autres puissances, ainsi que les organisations internationales.

Au fond que fait d’autre Tocqueville, que d’être un des premiers à nous proposer une vision relativement objective, quoique grevée indéniable de certains préjugés, de ce qu’est encore aujourd’hui, le fonctionnement de la politique étrangère des relations internationales et ses problèmes ? Et on ne peut pas lui reprocher de voir les difficultés d’une politique devant faire pièce à des attentes et des contraintes aussi diverses. Qu’il y rajoute ses inquiétudes citoyennes n’est pas nécessairement un obstacle à la pertinence de toutes ses analyses.

¹ Voir Luttwak, [2010], p. 350.

² Voir Waisse [2009], p. 147-148 .

³ B. Russett, [1990], p. 8.

Les ratés de la politique étrangère des démocraties, si ratées il y a, le sont-ils vraiment à long terme, par-delà l'hypothèse ultime de la défaite ou de la perte de souveraineté ? Au demeurant, lorsqu'il y a renoncement à une certaine souveraineté, qui en est véritablement l'instigateur, le décideur ou le responsable dans une démocratie ? Et lorsqu'il y a bellicosité ou "ratés", doit-on l'imputer à la démocratie elle-même ou à une certaine absence de démocratisation véritables de la politique étrangère, ou à certaines résistances culturelles, certains obstacles divers à cette culture démocratique. Nous retrouvons ici une remarque déjà formulée: la thèse de la Paix démocratique pourrait bien être une thèse *irréfutable*, tant il est toujours possible de dire que la démocratie véritable n'a pas encore totalement triomphé, et que l'on aurait tort de la juger sur ses formes inachevées, contrariées ou perverses, lorsqu'un pays "démocratique" se fait véritablement belliqueux. L'impérialisme ne serait donc que le symptôme d'un inachèvement de la démocratisation d'une société, en l'occurrence celui de l'inachèvement de la politique étrangère de celle-ci ? C'est là à tout prendre une hypothèse optimiste, mais qui peut ne pas laisser, néanmoins, de contenir une certaine part de vérité.

III: La place, le rôle et la valeur de l'armée dans une démocratie.

Aussi pacifiste que puisse être une société démocratique, selon les analyses de Tocqueville, pacifisme qui s'explique aussi bien par la visibilité relative de l'idée d'humanité, la douceur des mœurs, que par l'individualisme et le culte des jouissances matérielles, le désintérêt de chacun à l'endroit d'un projet collectif qui menace son bien-être, il n'en reste pas moins que la guerre est une possibilité qui n'est pas près de disparaître de l'horizon des relations internationales. On se rappelle par exemple, que même chez les utopiens de Thomas More, qui détestent la guerre et “font très peu d'estime de la gloire qu'on va chercher par les armes”, ladite guerre reste une *nécessité* à laquelle ils restent exposés, et qu'il existe quoi qu'il en soit une “guerre juste”¹. Car chaque nation doit se rappeler que l'on ne choisit pas toujours de faire la guerre, on ne décide pas toujours d'entrer en guerre, on ne peut pas toujours se dérober aux exigences de celle-ci, dès lors qu'il est question de survivre, de préserver son indépendance, voire sa dignité. La guerre peut être imposée à un pays, à une nation et à un peuple.

C'est peut-être en partie pour cela, que la guerre est un axe d'interrogation qui ne séduit pas nécessairement au premier abord les analystes. Car il est toujours difficile, sans doute, de démêler, dans une guerre, ce qui est imputable à une société, et non pas à l'autre, aux autres. Et bien qu'elle puisse être un symptôme plein d'enseignements de ce que peut être une société, précisément par sa façon de nouer des relations, leur nature et leur intensité, avec ce dehors, une théorisation peut toujours se voir objecter de confondre l'effet de la nécessité avec le produit d'une volonté, ou le signe involontaire donc d'une pathologie ou d'une certaine structuration interne. Ce n'est pas avec la guerre effectivement que l'on peut observer directement ce qu'est

¹ Sur la guerre juste des utopiens et les raisons de celle-ci, voir T. More, *l'Utopie*, livre second, folio classique, Gallimard, 2012, p. 176-191. Pour un commentaire, on pourra consulter Franco Cardini, *La culture de la guerre*, Bibliothèque des histoires, Gallimard, 1992, p. 367-374.

une société laissée à ce qu'elle veut être, à la façon dont elle veut se fonder et se représenter. Cela étant, c'est aussi parfois dans sa relation avec la nécessité qu'une société se dévoile le mieux, et par-delà sans doute les images d'elles-mêmes qu'elle voudrait se donner au premier chef d'elle-même. De même qu'elle ne saurait tout justifier, la Raison d'État n'explique pas tout,

Cela étant, la guerre est bien le moment où s'exprime la souveraineté en tant qu'elle est mise en cause dans son existence même. Et dans un "système", il suffit d'ailleurs qu'un seul élément fasse montre de tentations, de volontés, de dérives bellicistes pour que tous les autres doivent se résoudre à songer à leur défense. Si donc la guerre, pour Tocqueville, ne plus être la norme satisfaisante des relations internationales, l'expression d'un éthos remarquable, elle reste un "accident"¹, auquel toute société peut se trouver exposer, quand elle n'est pas un, qui plus est un "moyen" ou l'expression d'une politique étrangère qui ne peut jamais, selon lui, s'interdire définitivement d'y avoir recours, lorsqu'il s'agit de défendre ses intérêts et sa grandeur.

On sera attentif, ici, au fait que Tocqueville s'inscrit bien ici dans ce qui semble être la logique des sociétés démocratiques. Ce n'est pas chez elles, en tant qu'elles suivent le chemin, soit d'une culture de liberté, soit d'une culture individualiste et matérialiste, que l'on trouvera l'explosion de cette furie guerrière, qui ferait de ces sociétés, l'introduction idéale à la guerre totale. S'il reconnaît que les guerres démocratiques auront "un champ plus vaste"², il s'agit davantage là, nous paraît-il, d'une rétrospection en direction des guerres de la révolution ou de l'Empire, que d'une vision ou d'une conviction quant au devenir possible des démocraties ordinaires modernes, en principe épargnées par le culte du chef ou un quelconque fanatisme. Les guerres démocratiques seront de peuple à peuple, logiquement, certes, mais leur éthos, en principe devrait les mettre à l'abri de l'activation d'un bellicisme qui s'exprimerait selon cette logique. La conjonction terrible d'un despotisme centralisateur, d'une exaltation nationaliste, d'une perte de sens commun collective ne lui apparaît aucunement comme une configuration

¹ I, 2, p. 270.

² I, 2, p. 287. Sur l'idée de l'apparition de la "guerre totale" avec Napoléon, voir David A. Bell, *La première guerre totale. L'Europe de Napoléon et la naissance de la guerre moderne*, Champ Vallon, 2010.

sérieusement crédible pour ce qui concerne une démocratie “installée” ou stabilisée. Les guerres napoléoniennes ne semblent en rien lui apparaître comme l’initialisation ou le modèle des guerres “démocratiques”. Doit-on lui reprocher sa naïveté ou doit-on prendre acte, qu’à sa façon, il pressent ce que seront véritablement les sociétés démocratiques au XXI^e, ces sociétés définitivement sorties du phénomène religieux, d’un besoin panique de sens, de la personnification du pouvoir, délivrées enfin, par là même, comme le veut M. Gauchet de la menace totalitaire ? “L’époque des totalitarismes est derrière nous. Cela ne veut pas dire que nous sommes définitivement à l’abri de la barbarie politique, mais que si elle doit revenir, elle revêtira d’autres formes et empruntera d’autres canaux”¹. A charge, pour accepter ce jugement optimiste, d’être convaincu que les sociétés donc, en ont fini avec le religieux, et que les peuples sont capables de se satisfaire de ce que les formes modernes de la démocratie, de la prospérité au débat public, de la tranquillité publique à la participation effective, auraient à leur offrir. Tocqueville ne se satisfait pas de cet éthos démocratique ordinaire, mais il ne voit pas combien le malaise moral qu’il éprouve, allié à un manque de souci à l’endroit des libertés, à un manque de lumières, redoublé de frustrations économiques et sociales, pourrait faire basculer des couches entières de la population qui craignent trop de perdre, ou ont déjà beaucoup perdu, vers un bellicisme délirant.

Que la guerre possible ait à satisfaire, ensuite, à des critères, des normes ou des principes, signifie bien qu’elle fait partie en fait de la réalité des relations internationales, au point, que même la Charte de l’ONU de 1945, dont la finalité est d’assurer la paix, qui réclame de ses signataires qu’ils s’engagent à régler leurs différends internationaux par des moyens pacifiques², reconnaît de facto que l’option militaire ne saurait être supprimée, fût-ce comme dernier recours et

¹ Marcel Gauchet, *L’avènement de la démocratie*, vol. III. *A l’épreuve des totalitarismes*, Paris, Gallimard, 2010, p. 550.

² Art. 2 & 3 “Les membres de l’Organisation règlent leurs différends internationaux par des moyens pacifiques, de telle manière que la paix et la sécurité internationales ainsi que la justice ne soient pas mises en danger”.

en accord toujours avec son Conseil de sécurité¹.

Bref, quand bien même aurait-on par exemple toutes les raisons de supposer que deux pays démocratiques ne seront guère portés à se faire la guerre, il n'en reste pas moins qu'aucun pays, aussi privilégié qu'il soit par sa position géographique, comme peuvent l'être les États-Unis, ne peut se croire à l'abri d'une conjoncture internationale faisant de la guerre une réalité possible, probable, ou à tout le moins une éventualité que l'on n'aurait en aucune façon à envisager. Tocqueville, en l'occurrence, reconnaît effectivement qu'il y a des "peuples démocratiques, sujet par leur position à de grandes et fréquentes guerres, et dont l'existence peut souvent être mise en péril"². Éventualité de la guerre donc d'autant plus recevable si l'on peut considérer combien le monde a ô combien tendance à se rétrécir de par les moyens de communication qui ne cessent de se perfectionner, ainsi que par les échanges qui ne cessent de se densifier et de se complexifier.

Un pays, aussi peu belliqueux qu'il soit, aussi peu tenté par une politique impérialiste, une stratégie d'hégémonie, qu'il puisse être, a donc tout de même besoin d'une armée, sauf à imaginer que sa sécurité serait assurée par un autre pays. Mais c'est là un cas de figure qui ne mérite pas ici de retenir notre attention. Le problème ne serait que repoussé, et il va de soi que pour Tocqueville nous devons nous intéresser au premier chef à un pays qui prétend jouir d'une véritable indépendance, et attester d'une authentique souveraineté. Ce qui peut être parfaitement le cas de toute démocratie, semble-t-il, quelles que soient, comme nous l'avons vu, les faiblesses et les maladresses presque structurelles de sa politique étrangère.

Une armée, Tocqueville le note suffisamment, au travers de l'exemple a contrario, des États-Unis représente toujours un *coût* non négligeable pour une nation. En termes politiques,

¹ Article 42, "Si le Conseil de sécurité estime que les mesures prévues à l'article 41 seraient inadéquates ou qu'elles se sont révélées telles, il peut entreprendre, au moyen de forces aériennes, navales ou terrestres, toute action qu'il juge nécessaire au maintien ou au rétablissement de la paix et de la sécurité internationales." Art: 51 "Aucune disposition de la présente Charte en porte atteinte au droit naturel de légitime défense, individuelle ou collective, dans le cas où un membre des Nations unies est l'objet d'une agression armée, jusqu'à ce que le Conseil de sécurité ait pris les mesures nécessaires pour maintenir la paix et la sécurité internationales. Cf. le texte de la Charte, par exemple, in P.-M. Dupuy, *op. cit.*, p. 327.

² I, 2, p. 307.

cela signifie une centralisation gouvernementale qui favorise et renforce l'unicité du pouvoir au détriment sans doute d'un fédéralisme plus favorable à une culture des libertés locales. En termes économiques¹, cela signifie des taxes ou des impôts, et aussi bien une conscription ou un enrôlement qui détourne une partie des jeunes générations de tâches plus productives. En termes démographiques, cela suppose une attention certaine au taux de natalité ou de façon plus décisive encore, ou *in fine*, au nombre de soldats que l'on peut aligner face à l'ennemi. Et l'on sait que c'est bien à ce niveau que se jouera en France, une partie du drame de 1870 et de 1914.

Mais lorsque l'on parle d'une armée, de l'institution d'une armée au sein d'une société démocratique, apparaissent d'autres problèmes peut-être plus aigus. Le premier est bien sûr de savoir comment vont pouvoir coexister deux mondes qui semblent si différents au premier abord de par la culture qui les traverse chacune respectivement². Et l'on comprend d'ailleurs que la sociologie des armées soit un domaine aujourd'hui très dense, dynamique et complexe, que l'on s'attache aux "vieilles" démocraties ou à celles, post-coloniales, plus récentes.

N'y a-t-il pas là, en effet, l'occasion d'une incompréhension des plus fâcheuses à l'intérieur de la nation ? Une entente, voire une "reconnaissance" entre des univers si différents est-elle possible ? Car, pour Tocqueville, le problème de l'armée dans une société démocratique en son assiette, n'a rien à voir avec celui d'une armée en période révolutionnaire, ne faisant qu'un avec l'esprit national, assurant la défense de la patrie contre des puissances voisines réactionnaires et prêtes à exporter par le fer et le feu des idéaux de liberté et de fraternité. Qui plus est, doit-on ajouter, ce problème n'a plus grand chose à voir non plus avec la vision de ceux qui ne voudrait imaginer pour une république ou une démocratie qu'une armée de conscription. L'intérêt du propos de l'auteur est alors effectivement double. D'une part, il sait percevoir toute la différence des liens qui se nouent entre la nation et son armée, entre deux périodes, moralement très différente (une période d'enthousiasme et de cohésion, d'un côté, une période de pacifisme et

¹ Sur le coût d'une armée moderne (par l'importance du matériel) et ses implications politiques (favorisant ainsi les nations opulentes), voir A. Smith, *La richesse des nations*, GF - Flammarion, 1991, T. II, p. 330-331. Voir aussi la guerre comme prétexte à de nouveaux impôts in. T. Paine, *Les droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 216, 245.

² Voir l'ouvrage classique de Raoul Girardet, *La société militaire de 1815 à nos jours*, Paris, Perrin, 1998.

d'individualisme de l'autre), d'autre part, il prend acte du fait que les armées démocratiques, pour différentes raisons, ne peuvent, ne pourront pas être uniquement une armée d'appelés. Ce dernier point signifiant donc qu'il faudra "penser" une armée qui comprendra toujours un noyau dur d'engagés, formant pour une part certaine au moins son personnel d'encadrement. Avant bien sûr que porté par une certaine logique, ou plutôt les mêmes mœurs de ces sociétés démocratiques, on en vienne à vouloir et à pouvoir supprimer totalement la conscription¹.

Et que les sociétés démocratiques occidentales modernes aient su établir un accord, en général, entre leur armée et elles-mêmes, ne doit peut-être pas dispenser d'interroger les difficultés que peut pointer Tocqueville. Car enfin, entre une institution détenant des armes, et sachant les utiliser, et une société pacifiste préférant en principe des activités moins violentes et plus rentables, se détournant de certaines valeurs sacrificielles au profit des jouissances matérielles, il ne serait pas absurde d'imaginer des tensions qui pourraient peut-être se faire ressentir de façon assez aiguë dans des démocraties plus récentes et post-coloniales.

Cette armée, si elle ne représente pas un danger pour la nation, si elle parvient à s'intégrer en elle, en fuyant certaines tentations, en refusant d'écouter certains démagogues prêts à l'entraîner dans un coup d'état, ne sera-t-elle pas tenter au moins d'orienter la politique étrangère du pays, de lui donner une teneur plus belliqueuse, lui permettant alors de se légitimer comme institution, et de donner l'occasion à ses éléments de gagner galons et promotions ? Enfin, car après tout il faut bien en venir là et poser la question: si l'on a une armée, si celle-ci est une nécessité, encore faut-il qu'elle soit capable de faire la guerre et de vaincre. Ne serait-elle pas inexorablement contaminée par la douceur des mœurs, la mollesse des âmes, un individualisme rebelle à toute forme de discipline, surtout pour ce qui concerne la version basse de la démocratie dans laquelle le goût de la liberté s'est par trop diluée dans les soucis et les charmes de la sphères

¹ André Corvisier, *Histoire militaire de la France*, Tome 2 sous la direction de Jean Delmas, de; 1715 à 1871, PUF Quadriga, 1992, p. 423. "Les engagés ne constituant, pendant toute cette période [de 1815 à 1870], que de 12 à 19% du contingent annuel, on peut donc conclure que le flux des engagés pendant ce demi-pièce n'a jamais permis de constituer l'armée de métier, rêve de la Charte de 1814 auquel la majorité de l'opinion française ne renonça pas avant la III^e République".

privée ?

Bref, comment Tocqueville va-t-il penser ces trois difficultés: d'une part la coexistence de la société et de son armée, l'insertion de celle-ci dans celle-là, d'autre part l'éventuelle pression belliciste de cette même armée sur les orientations de la politique étrangère, enfin sa capacité réelle à soutenir une guerre lorsqu'elle devient inévitable. L'armée est bien un problème dont cet auteur veut souligner la nature, les raisons et les formes: "On peut donc dire d'une manière générale que, si les peuples démocratiques sont naturellement portés vers la paix par leurs intérêts et leurs instincts, ils sont sans cesse attirés vers la guerre et les révolutions par leurs armées"¹. Bref, insister sur les dangers qui guettent les démocraties, montrer que les remèdes existent, nous sommes bien là dans le projet et le propos de Tocqueville.

A: L'armée, un danger pour une société démocratique pacifique ?

La question est légitime et ne fait d'ailleurs que reconduire celle concernant la politique étrangère². A quoi bon parler d'un pacifisme foncier d'une société démocratique, si celle-ci, aussi préservée de tensions internationales qu'elle puisse être, doit succomber à sa propre armée, à défaut d'être la victime d'une diplomatie trop "démocratisée". Ce qui est en jeu ici une nouvelle fois, ce n'est même plus le pacifisme de la démocratie, c'est sa viabilité, son espérance de vie et tout aussi bien celle de ses institutions de liberté, sa pérennité donc, dès lors que l'on reconnaît que l'espace des relations internationales est suffisamment incertain pour que chaque nation doive se donner, soit directement, soit indirectement, les moyens militaires de sa sécurité et de son indépendance. Et à se référer à l'édition Nolla, on voit combien, Tocqueville a pu être tenté de voir dans ce problème une faiblesse des démocraties encore plus décisive que celle de leur politique étrangère. "Plus j'y réfléchis et plus je pense que c'est par les armées que les démocraties périront, que c'est là le grand danger des temps modernes, la chance du despotisme démocratique pour l'avenir. Difficulté de diminuer une armée démocratique quand elle existe.

¹ I, 2, p.273.

² Voir par exemple, J.-L. Benoît, [2005], p. 218-222.

Difficulté de ne pas avoir d'armée quand les voisins en ont. Presqu'impossibilité de n'être pas entraîné à la guerre ou à des séditions, si armées."¹ Le texte définitif est un peu moins brutal:

“Après tout, et quoi qu'on fasse, une grande armée, au sein d'un peuple démocratique, sera toujours un grand péril ; et le moyen le plus efficace de diminuer ce péril sera de réduire l'armée; mais c'est un remède dont il n'est pas donné à tous les peuples de pouvoir user.”²

Voici donc un bel exemple de l'articulation problématique d'une nécessité imposée par le *dehors* avec la dynamique et les tendances profondes d'une société. Aucune société, selon notre auteur, ne peut se dispenser d'une certaine force, d'une force de police ainsi que d'une armée, si elle veut continuer d'exister comme société particulière, de même par ailleurs qu'aucune société ne peut se dispenser, selon lui, de “croyances dogmatiques”, ou de respecter le droit de propriété. Nous sommes bien là rendus aux nécessités fondamentales de toute société. Mais comment contrôler une force ? Si c'est par une autre force, le problème n'est que repoussé. Il faut donc imaginer qu'une société, pour autant qu'elle soit autre chose, *in fine*, qu'un pur rapports de forces, fonctionne par l'autorité, les mœurs et les évidences qui se sont installées en elles, bref par une culture dont les éléments constitutifs sont toujours susceptibles de redéfinir leurs rapports entre eux. Le remarquable est bien alors que même la force, voire la violence en leurs formes, leurs objets, sont susceptibles de devenir une culture, d'être l'objet d'un processus de valorisation. Si la guerre existe, ce n'est jamais seulement une affaire de pure nécessité; mais c'est parce qu'à un moment, la nécessité de la situation, les passions de l'heure, se sont révélées congruentes avec les valeurs qu'elle permet de déployer, les intérêts matériels ou symboliques qu'elle permet de satisfaire.

Une armée, de plus, ce n'est donc jamais seulement l'ordre de la force militaire qu'elle peut déployer ou manifester. Elle est aussi toujours une institution, un ensemble de valeurs, un conglomerat d'intérêts, voire aujourd'hui quelque chose se rapprochant parfois d'une entreprise peut-être, concurrencée par des sociétés de sécurité privées, et qui attire vers elle des

¹ Nolla. II, 224, m.(ch. 22).

² I, 2, p. 276.

individus ou des groupes d'individus aux motivations les plus diverses, selon que l'on parle d'appelés, d'engagés, de volontaires ou de mercenaires. Et ce n'est qu'en regardant de près ce complexe d'intérêts, de valeurs, d'institutions, de reconnaissance, que l'on peut ensuite comprendre comment la cohabitation, voire l'intrication, entre armée et démocratie, ou république peut être parfaitement possible. On pourrait ainsi d'ailleurs imaginer un spectre de possibilités allant d'une armée étrangère et hostile à la société civile à une armée intégrant, socialisant le civil, lui donnant éventuellement une "seconde chance", modèle civique donc, en passant par une armée banalisée, se rapprochant d'une institution ordinaire, quant ce n'est pas d'une entreprise.

Bref, l'inquiétude qui donc, en la matière, peut sourdre des derniers chapitres de la III^e partie de la seconde *Démocratie* est-il donc excessif, ou par trop daté ? Il ne nous le semble pas nécessairement¹. Même s'il est vrai que les menaces d'une dérive militariste dans nos sociétés occidentales semblent bien moindres à l'heure actuelle que les dérives sécuritaires favorisant davantage les abus des pouvoirs de la police, des services de renseignement confrontés directement à une menace terroriste, et prêts à abuser de cette menace, il n'en reste pas moins que l'architecture institutionnelle ou l'équilibre moral qui assure une coexistence et un lien satisfaisants entre une armée et une société démocratique mérite d'être sérieusement analysé.

Tocqueville, à ce titre, pointe trois dangers: un problème lié à la nature de l'institution elle-même, un problème lié au recrutement des militaires, un problème lié à la porosité de l'institution aux valeurs de la société civile. Le chapitre XXII de la Troisième Partie de *La Démocratie en Amérique* de 1840 est alors bien sûr décisif pour les analyses de ceux-ci.

a: Une institution.

De fait, L'armée est effectivement une certaine institution, et qui donc pour Tocqueville, est appelée à perdurer dans les sociétés modernes, au rebours de la vision

¹ Voir Jean Joana, *Les armées contemporaines*, Presses de La Fondation Nationales des Sciences Politiques, 2012, p. 187-242. Les critères favorisant un coup d'Etat, pourraient ainsi être la légitimité du pouvoir en place, d'une part, la vitalité et la force de la société civile d'autre part, et enfin, la plus ou moins grande fréquence d'autres coups d'Etat dans le passé. A ces critères devrait bien sûr s'ajouter celui des composantes sociologiques de l'armée elle-même, et de ses modalités de recrutement (conscription ou non, par exemple).

remarquablement plus “optimiste” d’un comte de Saint-Simon (1760-1825) qui, dans son ouvrage *De la Réorganisation de la société européenne* de 1814, par exemple, croyait à la disparition logique et prochaine des guerres extérieures après les guerres intérieures¹ ou de Proudhon, qui dans son ouvrage de 1861, *La guerre et la paix*², pronostiquait de même la fin des guerres en son siècle.

Une institution existe comme une société, mais une société qui dépendante d’une plus grande, pourrait ou voudrait parfois néanmoins ignorer ses liens structurels avec celle-ci. “Une armée forme une petite société fort étroitement liée et très vivace, qui est en état de se suffire à elle-même”³. Or les problèmes qu’une armée pose à une démocratie peuvent s’expliciter sans nul doute au travers de la forme de cette réalité sociale et institutionnelle. Quand bien même la guerre serait une réalité naturelle des relations entre les sociétés depuis toujours, aussi diversifiée qu’en soient ses formes⁴. Les militaires et l’armée donc renvoient à une réalité professionnelle, organisationnelle, juridique et morale, spécifique, qui rend même problématique la distinction entre la vie privée et la vie publique⁵ ou les obligations statutaires, et dont Tocqueville voit toute la singularité dans une société moderne. .

x: La première chose à dire est sans doute que nous avons là affaire à un phénomène qui touche toute institution de quelque importance: la tendance au repliement sur soi-même, à se couper de la nation⁶, et à voir émerger une culture propre tentée d’hypostasier en fin ce qui ne devrait être que moyen. Si Tocqueville ne parle pas “d’institution totale” comme le fera E. Goffman la définissant comme « un lieu de résidence ou de travail où un grand nombre d’

¹ Cf. F. Gerce, “La « société militaire », son devenir à la lumière de la professionnalisation, Revue française de sociologie, 2003/4 Vol. 44, p. 781, 782..

² J. Proudhon, *La guerre et la paix*, Édit. Tops / H. Trinquer. Annota 1998.

³ I, 2, p. 291-292. Sur la question de la pertinence de l’expression “société militaire”, sur son sens à l’heure de la professionnalisation de l’armée, voir Ibid. , “« La « société militaire » » Son devenir à la lumière de la professionnalisation, Revue française de sociologie, 2003/4 Vol. 44, p. 777-798.

⁴ Cf. par exemple, Lawrence H. Keeley, *Les guerres préhistoriques, collection tempes*, Perron, 2009; V. D. Hanson, *Le Modèle occidental de la guerre. Texte*, Taillandier, 2007; M.-A. de Montclos, *Guerres d’aujourd’hui, Les vérités qui dérangent*, Édit. Chou, Paris, 2007.

⁵ Rappelons ici, par exemple, que dès 1817, tout soldat qui désire se marier doit obtenir l’autorisation de ses supérieurs, cf. Gerce, *op. cit.*, p. 785

⁶ Comme pourrait l’être le corps des enseignants, par exemple, voir III, 2, p. 624-625, *Discussion de l’adresse* du 27/01/1846.

individus, placés dans une même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et rigoureusement réglées »¹, il n'en reste pas moins que cette institution, qui isole le militaire de la société, qui confisque toujours quelque peu, par la vie de caserne², "la vie privée", qui ne favorise guère selon lui l'esprit d'initiative, le développement de l'intelligence, le frappe tout particulièrement. On peut reconnaître que la carrière des armes est une carrière honorable en soi pour un jeune homme de condition³, ou peut éprouver parfois quelques regrets de ne pas avoir suivi celle-ci⁴, il n'en reste pas moins que l'institution en elle-même ne trouve guère grâce aux yeux de Tocqueville. Guizot, en répondant à Lacordaire qui succédait à Tocqueville à l'Académie Française, le 24 janvier 1861, le signalait d'ailleurs avec discrétion, en voulant préciser la position de l'auteur à l'endroit de la démocratie. "M. de Tocqueville considérait donc la démocratie en général avec sympathie et inquiétude, acceptant son empire, mais réservant avec soin sa propre indépendance, et un peu étranger à l'armée dont il saluait le drapeau vainqueur"⁵.

Mais pour Tocqueville, par-delà son idiosyncrasie, il s'agit d'abord de prendre acte d'une évolution sociologique. "De plus, comme chez les peuples démocratiques, ainsi que je l'ai dit ci-devant, les citoyens les plus riches, les plus instruits, les plus capables, n'entrent guère dans la carrière militaire, il arrive que l'armée dans son ensemble, finit par faire une petite nation à part, où l'intelligence est moins étendue et les habitudes plus grossières que dans la grande."⁶ Et l'édition d'E. Nolla permet de souligner la sévérité du constat de Tocqueville sur ce point, lorsqu'il parle de l'armée depuis 1830, y compris des officiers. "La civilisation de l'armée est très

¹ Erving Goffman, (1922-1982) *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Les éditions de Minuit, Paris, 1979. Voir aussi Gerce, *op. cit.* p. 786 et J. Joana, *op. cit.* p.97-98.

² Qui se généralise; cf. Gerce, *op. cit.* p. 787.

³ Voir lettre à G. de B. le 11 janvier 1855, "Ma raison continue à me dire que, pour les fils de gens dans notre position, la carrière militaire est la préférable, mais l'instinct se révolte quand j'imagine tous les tourments d'imagination, les maux d'esprit et de corps que doit éprouver la mère tandis que le fils est exposé à tant d'aventures dangereuses", VIII, 3, p.260-261.

⁴ En préparant Saint-Cyr et en cédant selon l'abbé Lesueur à l'influence de son ami L. de Kergorlay. Voir la lettre de l'abbé Lesueur à Edouard, du 14/09/1822, cité par J.-L. Benoît, [2004], p. 54, ainsi que de cet auteur *Tocqueville. Un destin paradoxal*, *op. cit.*, p. 40.

⁵ XVI, p. 339-340.

⁶ I, 2, p. 273.

inférieure à celle du pays. Il est abaissé de toutes les manières à ses propres yeux et devient abaissé aux grands sentiments et aux grandes pensées qui font faire de grandes choses. Cette infériorité de l'armée a augmenté depuis 1830 où l'élément aristocratique de l'armée a disparu.”¹

Ce sera là une constante de Tocqueville. Pas plus qu'il ne peut s'enthousiasmer pour les épopées militaires, pour la vie du soldat ou du guerrier, il ne parvient à éprouver un respect immodéré pour l'institution et les valeurs qu'elle propose et secrète en fait. Ce qui signifie, ni plus ni moins, qu'il se ferme une porte que d'autres auront pu laisser ouverte pendant longtemps, dès lors que comme lui, ils se trouvent à l'étroit dans une existence où il ne s'agirait que de vivre². Combattre, certes. Mais lorsqu'il s'agit de combattre pour la dignité et la liberté de l'homme, pour Tocqueville, il ne semble plus guère crédible que cet enthousiasme puisse trouver son sens ultime dans le cadre d'un “véritable” champ de bataille, avec la vie de caserne en amont et la pauvreté intellectuelle que cela pourrait supposer. Si cet auteur est en quête de sens, autant sans doute que de liberté, et ce passage, cité en note, l'atteste suffisamment, il ne parvient pas à le trouver dans les grandeurs de l'héroïsme classique ou antique, où le citoyen se confondait si “naturellement” avec le soldat (et le propriétaire). Ce qui en fait un homme décidément beaucoup plus proche de l'esprit démocratique d'aujourd'hui, pour autant qu'il n'ait pas encore cédé définitivement aux charmes d'une civilisation hédoniste, narcissique et consumériste. Les hommes démocratiques d'aujourd'hui, pour autant qu'ils puissent encore respecter les valeurs militaires, n'ont guère envie cependant “d'en être”, et encore moins au demeurant de perdre, en répondant à l'appel, une ou plusieurs années à se “préparer” à l'éventualité d'une guerre. Une autre occasion de dire que les dites démocraties de l'antiquité n'aident guère à penser la réalité morale et sociologique des démocraties modernes. Une autre façon de dire que l'armée républicaine que la

¹ Nolla, II, p. 222.

² A. M. Motley (1831-1832); “Je ne sais pourquoi, Marie, les hommes sont faits sur de si différents modèles. Les uns ne prévoient dans la vie que plaisirs, les autres que peines. Il y en a qui regardent le monde comme une salle de bal et moi je suis sans cesse tenté d'y voir un champ de bataille où chacun se présente à son tour pour combattre, recevoir des blessures et mourir.” XIV, p. 380.

France mettra en place plus tard reposera sans doute sur un idéal “jaurèssien” qui ne correspondait peut-être déjà plus, en dépit de beaucoup de choses, à la réalité morale et sociale profonde de cette société telle que veut la voir Tocqueville, réalité dont la fin de la conscription, à l’heure des débuts de l’intégration européenne, n’est que l’aveu ultime ou l’implication logique.

Tocqueville, voilà un insatisfait donc, qui prenant acte des conséquences liberticides possibles des enthousiasmes militaires s’efforce d’inventer quelque chose, un univers de sens qui fasse l’économie d’une société qui s’ordonnerait autour des valeurs du clairon et du sabre. Et ce que nous disons de la vie militaire, nous aurons peut-être à le redire pour la religion. A ceci près que la religion et l’Eglise offrent tout de même le spectacle d’une nécessité spirituelle et politique d’une autre nature, quoique la liberté de pensée dans l’Eglise, ne s’éloigne sans doute guère à ses yeux, de celle qui peut régner au sein de l’institution militaire.

Pour en revenir à cette coupure, entre l’armée et la nation, B. Constant, on peut le signaler ici, la percevait déjà dans ses *Principes de politique*, en prenant acte, qui plus est, du “nombre” qui caractérisera nécessairement cette armée moderne. “Une armée nombreuse, quels que soient ses éléments primitifs, contracte involontairement un esprit de corps. Cet esprit s’empare toujours tôt ou tard des associations qu’un même but réunit”¹. Toute institution, tout corps, a tendance à développer un esprit de corps, qui signifie ni plus ni moins, que quelle que soit sa fonction, de moyen, aura tendance à devenir une fin en soi, pour lui ou elle-même. Et que nous ayons, pour B. Constant, affaire à une armée de soldats défenseurs de la liberté, quelle que soit donc la culture ou le contexte politique de cette armée, cela n’y changera pas grand-chose. “Dans tous les siècles, dans tous les pays, les hommes longtemps réunis en corps d’armée se sont séparés de la nation. Les soldats même de la liberté, en combattant pour elle, conçoivent pour l’emploi de la force, indépendamment de son but, une sorte de respect et contracte ainsi des mœurs, des idées, des habitudes subversives, à leur insu de la cause qu’ils défendent”². Puissance ou fatalité remarquable de l’institution; non seulement elle tend inexorablement à se couper de

¹ B. Constant, *Principes de politique*, op. cit., p. 293.

² *Ibid.*, p. 293.

l'ensemble de la société, non seulement, de moyen, d'instrument, elle tend à devenir une fin en soi, mais elle est capable de développer des aptitudes radicalement contraires à celles qui légitiment son existence comme moyen. Il y a bien sur ce point convergence des deux auteurs, bien loin du mirage d'un soldat-citoyen nécessairement, et patriote et défenseur des libertés.

Notons au passage que cette question véritable, sera d'autant plus cruciale, pour un auteur comme John Stuart Mill que l'armée se trouve à l'intérieur d'un État composé de différentes nationalités. Si un sentiment de "sympathie" ne parvient pas à s'établir entre l'armée et la population, si ne parvient pas à s'établir un véritable souffle de concordance ("fellow-feeling"), il n'y a plus guère de garantie contre le despotisme. "Des soldats pour lesquels la moitié ou les trois quarts des sujets d'un même gouvernement sont étrangers n'auront pas plus de scrupule à les faucher, ni de désir de questionner l'ordre qui leur est donné de le faire, qu'ils n'en auraient pour agir de même avec des ennemis déclarés. Une armée composée de diverses nationalités a pour seul patriotisme la dévotion à l'égard du drapeau. De telles armées ont été les bourreaux de la liberté tout au long de l'histoire moderne."¹ Ce qui compliquerait là encore éventuellement donc, le problème du fédéralisme, et ce qui souligne aussi combien l'égalité principielle peut s'effacer devant les vecteurs d'identités, en l'occurrence, les nationalités qui font davantage sens pour les individus.

Et cette vie encasernée, disciplinée, uniformisée, est bien un problème à la fois politique et morale. Politique, car effectivement, le militaire, de fait, est "coupé" du restant de la nation, et livrée à la tutelle immédiate de ses chefs, et ensuite ou parallèlement, du gouvernement. La caserne est là, et en période de tension, peut vite apparaître comme un corps étranger au service du pouvoir. Et lors de la discussion à la Chambre du 8 mai 1845, Tocqueville saura se faire l'écho de l'inquiétude publique et de certains députés devant un projet de fortifications à Vincennes, qui semble bien signifier non seulement la centralisation militaire, au lieu d'une prise en compte plus judicieuse des nécessités de la défense du littoral devant l'Angleterre, mais aussi

¹ J. Stuart Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, op. cit., p. 260-261.

bien concrètement, l'encadrement militaire de la ville de Paris et la volonté de la mettre au pas. "[...] Un peu après on entreprend les travaux de Vincennes, dont jamais il n'avait été question. Et pourquoi fait-on ces travaux ? Pour renfermer derrière les murs nouvellement élevés à Vincennes un corps d'armée. Que pouvait-on faire encore de plus propre à propager ces inquiétudes dont vous vous plaignez aujourd'hui ? Sont-ce les canons qui sont le plus à redouter pour l'avenir de Paris fortifié ? Non, vous le savez bien ; pour les hommes clairvoyants, ce ne sont pas les canons, ce sont les soldats ; les soldats agglomérés en très grand nombre et d'une manière permanente dans Paris et autour de Paris, les soldats renfermés dans des remparts et séparés de la population civile. Que n'avez-vous pas fait pour accroître vous-mêmes ces craintes légitimes ? Vous avez établi, aux portes de Paris, à Vincennes, dans une place fortifiée, plusieurs régiments".¹ Et au demeurant la conclusion de son intervention résume parfaitement sa position en la matière. "On dit que de notre temps et avec notre gouvernement, l'action d'une armée sur la liberté n'est pas à craindre. Mais ce n'est pas le langage d'hommes sérieux. Quittons la phrase et les lieux communs de courtisans."² Où l'on voit bien l'ambiguïté d'une armée de l'époque, qui a autant pour mission la défense des frontières que l'ordre intérieur, eu égard aux effectifs limités de police³. Ce qui fausse sans doute clairement son image auprès de la population, quand bien même police et armée ne relèvent pas du même ministère. Bien sûr, nous laissons ici de côté la Marine qui a une histoire et une image propres, relevant d'un Ministère spécifique de 1815 à 1947.

Si donc cet auteur et député, face à cette institution, manifeste une inquiétude politique, il manifeste aussi tout autant une inquiétude morale. Un militaire est d'abord un fonctionnaire, rapidement égaré dans les responsabilités que suppose la vie civile, et bien incapable de manifester dans celle-ci le courage civique qu'il faudrait⁴. Le militaire ? Une intelligence et un courage donc tout aussi étroits l'un que l'autre, donc. N'en déplaise à Joseph de

¹ III, 2, p. 697; et sur cette affaire, p. 665-702.

² *Ibid.*, p. 702.

³ Gerce, *op. cit.* p. 787, 788.

⁴ Cf. le passage de cette lettre à F. de Corcelle, datée du 8 décembre 1857, évoquant le peu de compagnons d'armes à l'enterrement de Cavaignac. "Il est vrai que dans la vie civile, il n'y a rien de plus lâche qu'un homme de guerre. Combien de fois avons-nous remarqué cela dans nos assemblées !", XV, 2, p.213.

Maistre. Pour celui-ci, il va de soi en effet que le guerrier n'a en fait que très peu à voir en droit avec ce qu'une certaine image qui serait caricaturale (celle de la soldatesque) voudrait nous donner¹. Apologie du militaire qui s'allie assez aisément avec une sacralisation en quelque sorte naturaliste du phénomène "guerre". En se réclamant de Buffon et des nécessités de "l'élitage", cet auteur réintérait la guerre des hommes dans l'histoire des espèces vivantes, la faisant échapper à une histoire de la civilisation dont le progrès devait la condamner inexorablement, comme on pouvait le penser au XVIII^e.²

Pour Tocqueville, il n'en va pas de même. Ni pour ce qui concerne la guerre, et encore moins pour ce qui concerne la psychologie du militaire ou soldat. Avec lui nous sommes bien sur le point de renoncer aux nostalgies du narrateur de la *Confession d'un enfant du siècle*³, évoquant l'enthousiasme de l'épopée napoléonienne, quitte ensuite à en partager le malaise devant la société nouvelle, à défaut d'en partager la "désespérance". Nous ne sommes plus non plus véritablement, s'il s'agissait de préciser la tonalité de l'âme tocquevillienne, dans la perception d'un idéal chevaleresque qu'incarnerait cette institution militaire, et dont selon F. Cardini, on pourrait trouver les traces encore dans les *Servitude et grandeur de la vie militaire* d'Alfred de Vigny⁴. Si Tocqueville suit les événements d'Algérie avec passion, au travers de sa correspondance avec L. de Kergorlay, s'il peut laisser échapper un regret de ne pas porter le sabre, s'il respecte un autre ami, Louis de Lamoricière, qui se signale sur les champs de bataille,

¹ Voir, par exemple, J. de Maistre, *Les Soirées de Saint Pétersbourg*, op. cit., p. 217 "Observez donc, je vous prie, un phénomène bien digne de votre attention: c'est que le métier de la guerre, comme on pourrait le croire ou le craindre, si l'expérience ne nous instruisait pas, ne tend nullement à dégrader, à rendre féroce ou dur, au moins celui qui l'exerce: au contraire, il tend à le perfectionner. L'homme le plus honnête est ordinairement le militaire honnête, et, pour mon compte, j'ai toujours fait un cas particulier, comme je vous le disais dernièrement, du bon sens militaire. Je le préfère infiniment aux longs détours des gens d'affaires. Dans le commerce ordinaire de la vie, les militaires sont plus aimables, plus faciles, et souvent même, à ce qu'il m'a paru, plus obligeants que les autres hommes. Au milieu des orages politiques, ils se montrent généralement défenseurs intrépides des maximes antiques; et les sophismes les plus éblouissants échouent presque toujours devant leur droiture; ils s'occupent volontiers des choses et des connaissances utiles, de l'économie politique, par exemple: le seul ouvrage peut-être que l'antiquité nous ait laissé sur ce sujet est d'un militaire, Xénophon: et le premier ouvrage du même genre qui ait marqué la France est aussi d'un militaire, le maréchal de Vauban. La religion chez eux se marie à l'honneur d'une manière remarquable; et lors même qu'elle aurait à leur faire de graves reproches de conduite, ils ne lui refuseront pas leur épée, si elle en a besoin."

² Voir Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Éd. Slatkine, Genève 1980, p.91-93.

³ Alfred de Musset, 1810- 1857, *La confession d'un enfant du siècle*, Le livre de poche, 2003, première partie, p. 61- 62, 68, 73.

⁴ Alfred de Vigny, 1797-1863. Cf. F. Cardini, *La culture de la guerre*, op. cit. p. 403.

et peut se laisser parfois impressionner par celui-ci¹, il est loin de regretter de ne pas porter l'uniforme, avec ce que cela peut signifier de servitudes quotidiennes.

Ce qui rend d'autant plus intéressant, sans doute, son propos sur les bienfaits sociétaux des périodes de crises ou la valeur éthique éventuelle de la guerre. Comme peuvent au demeurant aussi en laisser échapper d'autres auteurs libéraux, encore moins suspect que lui, d'être des matamores, pour mieux ensuite, pouvoir la déclarer condamnée en droit par l'histoire et décréter le soldat peu "fiable" comme citoyen². On peut donc penser la nécessité éthique de la guerre, sans voir dans le militaire de l'armée moderne, le champion ordinaire des vertus qu'elle serait susceptible en droit de susciter."

Non, en fait, le duel, pour Tocqueville, aura sans doute pu suffire ponctuellement à son souci de manifester son tempérament chevaleresque et à son sens de l'honneur³, de même que la diplomatie, considère-t-il de façon plus général devrait être le nouveau champ de bataille, où les fils de grandes familles devraient témoigner aujourd'hui de leurs compétences.

y: Force est de constater, qui plus est, que le militaire de la monarchie de Juillet sait avoir peu d'estime à attendre de cette société, dès qu'il a franchi les portes de sa caserne qui signifie certes discipline et contraintes, mais tout autant d'une certaine façon protection. Ce qui s'ajoute donc aux effets infantilisans, à la coupure spatiale et institutionnelle, c'est effectivement le peu de considération pour les valeurs militaires elles-mêmes de la part de cette société civile, et par voie de conséquence pour les individus qui appartiennent à l'armée et s'en réclame ou leur doivent de fait leur carrière. "Lorsque l'esprit militaire abandonne un peuple, la carrière militaire cesse aussitôt d'être honorée, et les hommes de guerre tombent au dernier rang des fonctionnaires

¹ A L. de Kergorlay, lettre du 14/11/1837, XIII, 1, p. 484-485. "Cet homme m'entraîne malgré moi et quand j'ai lu le récit de son assaut, il m'a semblé que je le voyais arriver le premier au haut de la brèche et que toute mon âme était un instant avec lui."

² Voir B. Constant, *Principes de de politique*, *op. cit.* p. 284, "Elle favorise le développement de ses [l'homme en général] plus grandes facultés [...] Il se forme à la grandeur d'âme, à l'adresse, au courage, au mépris de la mort, sans lequel il ne peut jamais se répondre qu'il ne commettra pas toutes les lâchetés qu'on exigera de lui". Et de conclure. "De trop longues époques de paix abâtardissent les peuples et les préparent à la servitude".

³ Voir son "duel" de 1823, J.-L. Benoît, *Tocqueville moraliste*. Honoré Champion, 2004, p. 48; son discours de rentrée sur le duel, nov. 2828, XVI, p.49-64,

publics.”¹ Tocqueville, notons-le ici, ne critique pas l’idée de cet honneur lui-même qui avait pu légitimé si longtemps les privilèges de la noblesse d’épée, et contre laquelle s’élèveront certains, comme d’Holbach, au siècle des Lumières², en voulant croire en une paix, au rebours de Hobbes, qui serait l’état “naturel” entre les peuples. Le “dernier rang”, parce que l’on peut “au moins” supposer que les autres servent quelque peu à quelque chose, fussent les policiers eux-mêmes. Voici donc des parasites, des improductifs, selon le vocabulaire consacré qui sont entretenus aux frais des forces productives de la nation, forces productives qui peuvent, qui plus est, se sentir menacées par le ressentiment de ceux-là. Avec cette vision de l’armée, nous sommes donc très loin de la rencontre, voire de la fusion de l’armée avec la nation, idéal républicain, mais qui pour certains peut être surtout l’annonce d’une militarisation de la société, celle-ci réquisitionnée en son ensemble, disciplinée et mise au pas, par un pouvoir despotique qui aurait su de quelque façon que ce soit attiser une exaltation belliqueuse par laquelle la nation peut trouver un exutoire à un certain nombre de frustrations dont ce pouvoir n’est sans doute pas innocent. Cette scission culturelle, si lourde à porter pour le militaire, est peut-être à tout prendre, quelque chose d’assez rassurant, au regard d’une histoire qui peut s’inquiéter des dérives d’une trop grande confusion de l’institution militaire et la nation, fusion qui se ferait sous l’autorité approbatrice d’un pouvoir potentiellement despotique à même d’en jouer ou de l’instrumentaliser. Pour Tocqueville, l’armée ne peut, ne doit, ni ne tend à être le modèle de citoyenneté de la démocratie.

Car il s’agit bien d’un problème de reconnaissance “Le soldat se sent dans une position inférieure, et son orgueil blessé achève de lui donner le goût de la guerre, qui le rend nécessaire, ou l’amour des révolutions, durant lesquelles il espère conquérir, les armes à la main, l’influence politique et la considération individuelle qu’on lui conteste”³. Là encore, les manuscrits insistent sur cet aspect, Tocqueville ayant supprimé un paragraphe à la page 273 dans l’édition de ses *Œuvres Complètes* (I, 2, p. 273 donc). “Bien que l’homme de guerre ait en général une

¹ I, 2, p.2

² David A. Bell, *op. cit.* p.79-81.

³ I, 2, p. 273.

existence mieux réglée et plus douce dans les temps démocratiques que dans tous les autres, il y éprouve néanmoins un malaise insupportable, son corps y est mieux nourri, mieux vêtu, mais son âme souffre”¹.

On notera bien ici d’une part qu’il s’agit bien de *considération* donc, et non pas seulement d’influence politique (lui donner le droit de vote par exemple, ne résout pas tout), et d’autre part, que ce manque de considération peut lui donner le “goût” de la guerre, un goût qui n’était pas nécessairement la motivation essentielle de son engagement. C’est du moins le sentiment que Tocqueville veut retirer de son constat très dur, aussi objectif puisse-t-il être sur la désorganisation morale de l’armée sous la monarchie de Juillet. Voilà d’abord, à suivre les manuscrits, l’armée, humiliée par le civil. “Effet moral causé par cette révolution. Le soldat non seulement inférieur au civil, ce qui doit être, mais battu par le civil, devenu tout à coup meilleur que lui”². Voilà ensuite, l’armée, gagnée par la déliquescence générale de la société. “Abaissement général des mœurs provenant des déceptions qui ont suivi 1830, de la bassesse du gouvernement, ses roueries, du culte de l’habileté... Cet abaissement se fait sentir dans l’armée comme ailleurs. Les civils vendent leur conscience, et les militaires cherchent à mettre à couvert leur peau.”³

Et plus la société démocratique s’enfonce ou se confirme dans un pacifisme aux raisons les plus diverses, pour des valeurs plus ou moins honorables, plus le ressentiment, le manque de reconnaissance va s’accroître, plus la tension se fait vive entre l’armée et sa nation. “Ce qui accroît, en effet, le péril que l’esprit militaire et turbulent de l’armée fait courir aux peuples démocratiques, c’est l’humeur pacifique des citoyens; il n’y a rien de si dangereux qu’une armée au sein d’une nation qui n’est pas guerrière ; l’amour excessif de tous les citoyens pour la tranquillité y met chaque jour la constitution à la merci des soldats.”⁴ Le problème est bien posé, et nous en revenons toujours au même point. L’esprit de pacifisme des sociétés démocratiques, nourri sans doute davantage, tout au moins dans l’immédiat, de mollesse et d’individualisme que

¹ Nolla, I, p. 222

² Nolla, II, p. 222.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

du souci de ne pas mettre en péril les libertés, du respect de la souveraineté des autres peuples sur leur destin, cet esprit-là ne peut que fragiliser l'indépendance de la société au regard de tous ceux qui veulent, à l'extérieur ou en l'intérieur, en découdre avec elles, soit par ambition, soit par ressentiment, soit parce qu'ils sont habités par des valeurs d'ordre, ou des idéaux qui leur procurent à trop bon compte parfois le sentiment d'être dans le *sérieux*, le généreux, voire l'héroïque.

Ce clivage culturel à l'intérieur d'une même société, entre l'armée et le restant de la nation, et qui est sans doute tout aussi crucial dans une société démocratique moderne, que des différences de confessions ou de "traditions" en général, l'historien de la guerre J. Keegan en soulignera bien la difficulté, dans son ouvrage *Histoire de la guerre. Du néolithique à la guerre du Golfe*¹. Nous avons là affaire effectivement à un mouvement de longue durée, mais qui permet de dire, qu'avant même la démocratie, ce clivage était déjà en train de se mettre en place en Occident. Les sociétés, sans être en effet des sociétés de libertés, étaient en train, en professionnalisant la guerre, "d'avouer" en quelque sorte que celle-ci devait s'intégrer désormais à une approche instrumentale sous l'égide du pouvoir politique. "Autrefois, les valeurs et les pratiques guerrières avaient été largement répandues dans la société européenne. Mais à partir du XVII^e siècle, une politique de démilitarisation soutenue confisqua à la population le port d'armes à feu, détruisit les châteaux des nobles locaux, incorpora leurs fils dans des régiments réguliers et monopolisa la production d'armes de guerre dans des arsenaux d'État. Partout à l'ouest de l'Oder et de la Drave - c'est-à-dire de Berlin et de Vienne- et jusqu'à l'Atlantique, les gouvernements semblables à celui qui servit Clausewitz démilitarisèrent la société européenne".² Et lorsque nous en venons aux valeurs démocratiques, la guerre semble bien pour cette historien, source d'une contradiction interne. Parlant du rétablissement de la conscription aux États-Unis en 1960, pour cause de guerre du Vietnam, il ajoute ainsi que "le refus des conscrits et de leur famille d'admettre les valeurs guerrières conduisit finalement à l'abandon de la guerre. On put ainsi mesurer à quel point il était

¹ J. Keegan *op. cit.*

² *Ibid.* p. 77. Voir aussi, sur la séparation de la société et de la nation, D. A. Bell, *op. cit.* p.16-19, 44-45.

difficile de faire admettre simultanément à la société deux codes de valeurs contradictoires : celui, d'une part, des "droits inaliénables", englobant le respect de la vie, la liberté et la recherche du bonheur et, d'autre part, l'exigence d'une totale abnégation de soi quand la nécessité stratégique le demande."¹ . Cela étant, pour Tocqueville, lorsqu'il s'agit de rendre compte du pacifisme de la société civile démocratique, nous ne sommes pas tant, sur le fond, dans une thématique des droits, mais plutôt dans celle des mœurs; les droits n'étant que l'expression juridicisée d'un processus de métamorphose culturelle ou sociale bien différent de celle d'une découverte ou d'une affirmation de principes abstraits. Il est sans doute important de le dire, et aussi bien de préciser la nature de ces mœurs, qui après tout ont très bien pu s'accommoder de la "dissuasion" nucléaire, en dépit de sa signification humaine et de son rapport au "droit des gens". Il aurait d'ailleurs été intéressant de savoir si cette dissuasion aurait permis de dire à Tocqueville que ce "droit des gens" se serait adouci². La possibilité de l'apocalypse et de centaines de milliers de civils morts, est-ce là le signe de la douceur de mœurs, d'un tempérament compatissant, ou simplement de la peur de sa propre mort, et du refus ou de l'incapacité à imaginer ce que son évitement suppose ? Sans que cette acceptation soit l'indice d'une indifférence, d'un manque de compassion, elle nous incite tout de même à prendre la mesure des limites de notre capacité d'imagination : impuissante, aléatoire, manipulable ou trop sélective, c'est selon.

Bref, s'il y a ceux qui se voient comme des sentinelles de la sécurité, loin de la frivolité des "civils" qui, à ne parler, pour ne pas dire "bavarder" que de libertés ou de droits, n'auraient pas suffisamment conscience de de la réalité des menaces qui pèsent sur la société, il y a aussi ceux, qui se sentant méprisés dans une fonction qui ne correspondent pas aux valeurs actuelles de ladite société, voudraient en découdre avec ce corps social souvent par trop indifférent, défiant ou méprisant. "Il ne faut pas s'étonner si les armées démocratiques se montrent souvent inquiètes, grondantes et mal satisfaites de leur sort... [...] Le soldat se sent dans une position inférieure, et son orgueil blessé achève de lui donner le goût de la guerre, qui le rend

¹ *Ibid*

² I, 2, p. 175.

nécessaire, ou l'amour des révolutions, durant lesquelles il espère conquérir, les armes à la main, l'influence politique et la considération individuelle qu'on lui conteste"¹.

A défaut de reconnaissance, cette institution totale qui ne doit compter que sur les situations de crise pour se voir légitimée, à défaut de les encourager, peut donc ainsi devenir elle-même une source de problème intérieur. Si la police, peut arguer d'une nécessité permanente, craindre un mépris de la population de par son rôle de surveillance toujours trop tatillonne, mettre en péril la sphère privée, et exagérer l'insécurité intérieure pour renforcer sa crédibilité, l'armée, lorsqu'elle ne pousse pas à la guerre à l'extérieur, peut donc bien être ainsi ce qui menace les institutions démocratiques elles-mêmes.

Et on peut même aller jusqu'à dire que plus une armée sera traversée par la culture démocratique, le souci de s'enrichir, et moins peut-être sera-t-elle capable d'affronter les exigences d'une guerre véritable, plus elle sera disponible pour suivre, initier une révolution, ou se prêter aux menées démagogiques de certains. C'est bien là le sens d'une lettre de Tocqueville à son ami Louis de Kergorlay, datée du 10 octobre 1836, à propos d'une action séditeuse du futur Napoléon III. "A propos de Louis-Philippe, tu sais depuis longtemps sans doute l'échauffourée de Strasbourg. On prévoyait depuis longtemps que les plus grands périls allaient venir de l'armée, et moi, je crois que non seulement les périls actuels, mais les périls à venir viendront de là et qu'ils ne menaceront pas seulement le gouvernement actuel, mais tous ceux qui se succéderont pendant longtemps. Je songe depuis longtemps à ce sujet et il me semble que les mêmes raisons qui font qu'un peuple démocratique veut la paix et la tranquillité doit (sic) porter une armée démocratique à vouloir la guerre et le trouble. C'est le même désir d'améliorer son sort, ressenti par tous à la fois et la même possibilité indéfinie d'y réussir qui portent le soldats d'un côté et les citoyens de l'autre. La cause est la même, les effets seuls diffèrent et cette cause de sa nature est permanente. La tentative actuelle était, du reste, absurde et a été réprimée avec une extrême facilité; mais la tranquillité et l'immobilité du peuple dans cette circonstance sont effrayantes. Car

¹ *Ibid.*

cette immobilité ne naissait pas du dégoût du gouvernement actuel, mais de la profonde indifférence pour toute espèce de gouvernement. Je suis sûr qu'à l'heure qu'il est les trois quarts des Français ignorent encore ce qui s'est passé ou n'ont pas pensé une seule fois depuis qu'ils l'ont appris. Le commerce et l'industrie prospèrent, cela leur suffit. Et ils ont pour leur bien-être une passion si imbécile qu'ils ont l'air de craindre qu'en pensant aux causes qui peuvent le produire ou qui peuvent le maintenir, ils ne le compromettent"¹.

Dans l'immédiat, ici, il y a donc bien ici une triple dynamique qui favorise la tension entre l'armée et la nation, et met en danger la société démocratique. D'une part, le fait qu'une institution développe toujours un esprit de corps, des procédures de valorisation internes, des réflexes corporatifs qui sont toujours malsains pour l'intérêt général de la société. D'autre part, il y a ici en l'occurrence une véritable antinomie, dans la version basse de la démocratie (une société essentiellement régie par des valeurs matérielles et individualistes) entre les valeurs de celles-ci et celles affichées par l'armée; une armée qui en période de paix n'a à afficher, en fait, que son inutilité coûteuse. Enfin, il y a bien sûr cette asymétrie du rapport de forces entre ceux qui détiennent les armes, savent s'en servir et ceux qui ne le savent pas et n'en détiennent pas, et n'ont guère au demeurant envie de s'en servir.

Et si l'on cherchait un élément beaucoup plus général, et que n'évoque qu'indirectement Tocqueville à propos de l'épopée du Maréchal Bugeaud en Algérie, c'est tout simplement que les objectifs politiques ne concordent pas avec les objectifs militaires. L'armée veut la *victoire* ; c'est là son objectif, et ce qu'elle peut savoir obtenir, et il serait presque absurde, dans une perspective moderne de lui demander autre chose. En revanche ce que doit vouloir un État démocratique que se veut pacifiste, c'est la *paix*, ce qui n'est tout de même pas exactement la même chose. Même si l'on sait que derrière le vocable de la "paix", une politique étrangère peut vouloir aussi la gloire, ou malheureusement pour le sens et la durabilité de la paix, et même la conduite de la guerre, le "châtiment" de l'État "coupable", voire l'anéantissement de l'adversaire

¹ XIII,1, p. 416-417.

Si ce dernier point fait référence à toute la problématique de Carl Schmitt¹, le premier pourrait faire référence à la critique que formulait J. F. C. Fuller à l'endroit de la pensée de Clausewitz. "Mais, de tous les troubles de la vision de Clausewitz, le plus important fut qu'il n'a jamais compris que c'est la paix, et non la victoire, qui est le véritable but de la guerre, qu'en conséquence la paix doit être la théorie dominante de la politique et que la victoire n'est que le moyen d'y parvenir. Il ne considère nulle part l'action de la violence sur la paix éventuelle"². Et après avoir rappelé que l'oubli d'une telle évidence est ce qui a conduit Napoléon à Sainte-Hélène, après toutes ses victoires, il préfère retrouver la prudence de Montesquieu, qui pourrait bien apparaître comme le dispensateur de la sagesse des démocraties en matière de politique étrangère. "Mieux valait le conseil de Montesquieu : "Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre, el moins de mal, qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts", si la paix doit être quelque chose de plus qu'une suspension d'armes temporaires."³

z: Ce que note aussi Tocqueville, c'est que si le civil peut mépriser ce "fonctionnaire" si inutile en temps de paix, il y a bien aussi donc, en retour, une culture du mépris ou de la jalousie du civil de la part du militaire. On déteste et l'on méprise le bourgeois ou le colon, le "pékin"⁴, arguant du fait que ces gens-ci ne doivent leurs richesses qu'à leur présence, à leur existence courageuse et en principe sacrificielle. Que le reproche soit pour une part fondé, que nos sociétés modernes achètent la jouissance paisible de leurs institutions et de leurs richesses avec l'engagement d'individus n'ayant pas pu entreprendre des études plus rémunératrices, ne doit pas faire obstacle aux implications que cette tension suppose. Ce n'est pas parce que les esclaves avaient sans doute le droit de ne pas être satisfaits de leur sort, qu'ils ne représentaient par toujours une menace potentielle pour leurs maîtres ou employeurs.

¹ Voir .Schmitt, *Le nomos de la terre*, PUF Quadrige, 2008, p. 267-278.

² J. F. C. Fuller, *La conduite de la guerre de 1789 à nos jours*. Payot, Paris, 1963, p. 68

³ *Ibid.*

⁴ Voir A. Jardin André et A.-J. Tudesq, *La France des notables. I, L'évolution générale, 1815-1848*, Points, Seuil, 1973, p. 200.

Qu'il s'agisse par exemple de la situation en Algérie où Tocqueville reste effarée du comportement d'une armée, dont les droits qui lui sont octroyés sur place par la métropole encouragent les attitudes les plus scandaleuses. Les notes de ses voyages l'attestent constamment, et il suffit de citer ces quelques lignes de 1841. "Ce qui est visible dans toute l'Afrique, mais particulièrement ici où il est le maître, c'est non seulement la grossièreté et la violence naturelles au pouvoir militaire, mais la haine ardente et inintelligente contre le civil. Quoique les populations civiles soient à vrai dire les nourrices de l'armée, il y a contre elles dans l'armée une sorte de jalousie furieuse. Les militaires ne peuvent pas posséder les terres. L'idée qu'ils versent leur sang pour faire les affaires de ceux qui ne viennent ici que pour s'enrichir, les transporte. Nous avons retrouvé ce sentiment imbécile dans tous les grades, et le général Bugeaud en est la personnification"¹.

Du simple soldat au gouverneur général de l'Algérie et maréchal (qui porte des toasts assez malveillants en la matière²), par culture et par envie, on veut croire donc que la satisfaction des appétits matériels des uns s'achèteraient avec le sang des autres et leur goût du service. Est-ce là en général, et par-delà ce cas particulier, toujours faux ? Doit-on se contenter donc du jugement sévère de Tocqueville, où ne doit-on, ne pourrait-on pas penser que les démocraties reposeraient sur une espèce d'insensible hypocrisie, faisant mine de respecter, de célébrer certaines valeurs de courage, de "service", de désintéressement, mais qui ne correspondraient absolument pas aux valeurs qui permettent véritablement de "réussir" et même d'être véritablement respectées dans ces sociétés ?

Quoi qu'il en soit, ce mépris du militaire pour le civil, pour sa lâcheté supposée, son hypocrisie, redoublée sans doute aussi d'une certaine envie, nous le retrouvons en-dehors des colonies, sur le sol de la Métropole, dans l'ordinaire des casernes. Ainsi, devant intervenir auprès des autorités militaires en faveur de son neveu Auguste-René, le fils de son frère Edouard, officier au régiment des guides de l'Impératrice, qui s'était laissé à quelques excès à l'endroit de civils, il

¹ V, 2, 217.

² Voir J.-L. Benoît [2000], p.272-273.

ne manque pas de relater à son ami G. de Beaumont ce qu'il en advint. "Je craignais de trouver ses chefs irrités contre lui. Je les ai trouvés furieux en effet, non contre mon gaillard, mais contre la justice qui s'avise de trouver mauvais que des gens qui portent l'uniforme rossent des bourgeois. J'ai vu que le droit illimité de battre le bourgeois était là une maxime établie. Vous comprenez comme j'aurais sympathisé avec cette vertueuse indignation, si j'avais été désintéressé."¹ Certes on objectera qu'il s'agit ici d'une armée qui a su et voulu se faire l'allier d'un usurpateur ; il n'empêche sans doute que pour Tocqueville nous avons là un bon aperçu du "naturel" de l'esprit militaire.

Sans donc vouloir discuter ici le portrait du militaire qu'il nous propose, nous pouvons néanmoins prendre acte des dangers contre lesquels il veut nous mettre en garde, lorsqu'il s'agit "l'esprit militaire". Parlerait-on de l'intelligence, de la technicité que doit déployer le militaire, il répondrait sans doute que nous avons affaire à l'intelligence pratique du polytechnicien dans le meilleur des cas, qui n'a pas grand-chose à voir avec la spéculation et la réflexion sur les principes. Parlerait-on de l'esprit d'initiative et de responsabilité de l'officier par exemple, il répondrait en insistant sur sa culture de la discipline qui ne le rend en rien a priori un citoyen responsable, semblable en cela à l'initiative toute relative du commerçant qui ne fonctionne qu'à l'intérieur d'un cercle somme toute très restreint, celui de ses intérêts tels qu'il croit devoir les envisager. Parlerait-on de son esprit de sacrifice, Tocqueville y verrait seulement soit une version aménagée et fonctionnarisée de l'envie de s'assurer un minimum de sécurité, soit la version plus fruste de la passion de réussir que l'on peut trouver comme irriguant l'ensemble de la société.

Car c'est bien de cela dont il s'agit, les valeurs de la société démocratique imbibent, imprègnent l'institution militaire. Le militaire démocratique n'est pas le militaire d'une culture aristocratique, et peut-être que derrière le mépris du soldat démocratique à l'endroit du civil, il y a une certaine jalousie de leur réussite, voire, mais Tocqueville ne le dit jamais, une secrète

¹ Lettre à G. de Beaumont du 5/12/1853, VIII, 3, p. 173.

admiration à l'endroit de leur esprit d'entreprise, de leur courage, loin de la discipline somme toute sécurisante de la vie de caserne ou de garnison. Au fond, le militaire et le civil, dans une société démocratique obéissent aux mêmes valeurs fondamentales ; sauf qu'ils s'efforcent de les réaliser par des moyens qui peuvent devenir franchement antinomiques. C'est là que se noue pour Tocqueville à la fois un rapprochement secret, inavoué (quant à leurs aspirations essentielles au confort et bien-être) entre le militaire et le civil, et une animosité évidente et dangereuse entre les mêmes, de par les moyens contradictoires qu'ils vont ou ont tendance à déployer pour les satisfaire. "Les citoyens, étant égaux, conçoivent chaque jour le désir et la possibilité de changer leur condition et d'accroître leur bien-être : cela les dispose à aimer la paix qui fait prospérer l'industrie et permet à chacun de pousser à bout ses petites entreprises; et, d'un autre côté, cette même égalité, en augmentant le prix des honneurs militaires aux yeux de ceux qui suivent la carrière des armes, et en rendant les honneurs accessibles à tous, fait rêver aux soldats les champs de bataille. Des deux côtés, l'inquiétude du cœur est la même, le goût des jouissances est aussi insatiable, l'ambition égale; le moyen de la satisfaire est seul différent."¹

On ne peut pas démontrer plus clairement ce que peut être le résultat dans une société de l'application par chacun, pour ligne de conduite, du principe de son intérêt bien compris. D'un côté nous aurions le militaire, un fonctionnaire pour le *pire* (inutile donc et dispendieux pour les finances publiques), —et il est vrai que Tocqueville sur ce point éprouve quelque difficulté à identifier le *meilleur*—, et de l'autre, un commerçant aussi pour le pire, c'est-à-dire n'obéissant qu'à un activisme intéressé pour un civisme des plus incertains, doté d'un esprit d'initiative qui ne permet guère de fonder sur lui le dynamisme véritable dont la société moderne a besoin.

Y a-t-il encore quelque chose de commun entre l'homme démocratique et le militaire ? On pourrait parler d'un certain goût ou d'une certaine habitude de l'ordre. Comment le militaire formé à la discipline ne ratifierait-il pas une telle valeur ? Comment l'individu

¹ I, 2, p. 272.

démocratique n'en ferait-il pas de même, et jusqu'à la passion. On se appelle ce fameux "amour très désordonné de l'ordre" dont parle Tocqueville à propos d'un peuple tétanisé d'angoisse au sortir d'une révolution, prêt à tous les abandons civiques pour éviter de connaître de nouveau donc ces troubles qui mettent en péril des biens matériels si péniblement acquis et qui sont la fond de leurs aspirations¹. Sauf que bien étrangement, à se rappeler les motivations profondes des uns et des autres, celui des deux qui est le plus amoureux de l'ordre n'est peut-être pas celui que l'on croit. Si seulement l'armée n'avait au moins comme seule valeur essentielle que l'ordre et la tranquillité publique, bref le respect de la légalité ! Mais ce n'est pas nécessairement le cas, comme s'en inquiète Tocqueville.

Oui, avec cet auteur, le portrait-robot du militaire n'a pas grand-chose à voir avec une certaine imagerie inspirée de la Grande Armée ou celle que saura peu à peu tisser ou tramer le Second empire, et à plus forte raison la III^e République au travers de certaines figures emblématiques comme celles du Maréchal Lyautey (1854-1934). Pour ce qui concerne les représentations, nous ne sommes ni dans le comique-troupier, ni chez les légionnaires ou les parachutistes en Indochine de Lucien Bodard, mais dans quelque chose, bien souvent, de beaucoup moins drôle, familier, ou sublime. S'il sait rendre hommage aux grands militaires, jusqu'à Bugeaud lui-même, celui qui aura su inventer en Algérie, une nouvelle façon de faire la guerre, comme il saura aussi penser la guérilla urbaine², s'il sait voir le patriotisme du soldat et de son abnégation lors du siège de Sébastopol, il veut aussi voir dans le militaire un fonctionnaire aisément aigri ou à tout le moins un citoyen au civisme incertain au regard des libertés. "La haine de l'étranger et l'amour du sol forment d'ordinaire tout l'esprit public du soldat, même chez les peuples libres ; à plus forte raison devait-il en être ainsi chez une nation arrivée où en était alors la France [c'est-à-dire la Révolution]. L'armée donc, comme presque toutes les armées du monde, n'entendait absolument rien aux rouages compliqués et lents d'un gouvernement représentatif ;

¹ I, 2, p. 308.

² Voir le petit ouvrage qu'il fait paraître en 1849 intitulé *La Guerre des rues et des maisons*, évoqué par P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, op. cit., p. 149-150.

elle détestait et méprisait les assemblées, ne comprenait qu'un pouvoir simple et fort et ne voulait que l'indépendance nationale et des victoires"¹.

b: Mais il ne s'agit pas seulement d'un problème de reconnaissance, de différences de valeurs ou de moyens de répondre aux mêmes motivations, mais d'un problème plus objectif qui conforte et ratifie la première tension. Celui du recrutement, de l'origine sociale de ceux qui vont composer les rangs de l'armée. Il s'agit du fait que l'on risque de se retrouver confrontée, dans une société démocratique, à une "armée de prolétaires"².

x: Or, avec le prolétaire, nous ne sommes plus dans ces classes moyennes, ces classes de médiocres propriétaires et, ou rentiers, qui sont la trame des sociétés démocratiques et qui expliquent au demeurant leur pacifisme, et qui recherche avant tout la paix pour jouir de ce qu'elle possède³ mais dans celle de ceux qui travaillent, sans être propriétaires. Le "prolétaire" moderne, comme l'a si bien analysé L. Chevalier dans son ouvrage classique *Classes laborieuses et Classes dangereuses*⁴, apparaît à cette époque, et même dès 1817, selon P. Rosanvallon, pour désigné dans la bouche de "ultras" comme La Bourdonnaye "la masse exclue de la participation politique", avant de désigner plus tard un statut économique⁵, et est alors rattaché dans le Dictionnaire de l'Académie en sa sixième Édition de 1835 au prolétaire de l'antiquité.⁶

Et il faudra attendre l'édition de 1862 pour que le *Dictionnaire de l'Académie* accepte une entrée consacrée cette fois-ci au "prolétariat", après que le Dictionnaire des sciences politiques et sociales de A. Ott, en 1855, ait précisé de façon lapidaire le sens moderne du mot prolétaire: "Dans l'usage moderne, ce nom s'applique généralement aux classes privées de droits politiques à cause de leur pauvreté". Et le terme s'il évite directement celui de barbare ou de

¹ Fragments sur *La Révolution*, II, 2, p. 291.

² I, 2, p. 273.

³ Voir déjà cité III, 2, p. 317.

⁴ Louis Chevalier, Pluriel/ Poche, Librairie Générale française, 1978.

⁵ Voir P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, Folio, Gallimard, 1992, p. 288-290.

⁶ "Terme de l'antiquité romaine, il se dit de ceux qui formaient la sixième et dernière classe du peuple et qui, étant fort pauvres et exempts d'impôts, n'étaient utiles à la République que par les enfants qu'ils engendraient. Il se dit, par extension, dans les États modernes, de ceux qui n'ont ni fortune, ni profession suffisamment lucrative", cité par L. Chevalier, *op. cit.*, p. 600. Voir aussi sur le mot et les dictionnaires, P. Rosanvallon, [1992], p. 337 qui signale que le mot de "prolétaires" apparaît avec la deuxième édition de 1803 du *Dictionnaire universel de la langue française*, avec une définition très courte.

sauvage, désigne bien autre chose qu'une simple catégorie économique: presque une "race", avec une façon de vivre, de se reproduire et de mourir bien différente, objectivement, mais aussi bien dans les représentations, y compris dans celles du prolétariat lui-même, des diverses composantes de la société. Classe menaçante, parce que véritablement différente, classe souffrante, exposée donc à ses propres pathologies, confondues si aisément avec la criminalité qui ne cesse d'être sa lisière ou sa fatalité, classe aussi envieuse, qui en fait bien une classe intrinsèquement dangereuse¹.

Dire que nous aurons affaire à une armée de prolétaires, c'est donc dire que le problème de l'Institution doit se voir redoublée de la composante essentielle de l'armée, composante qui à l'ordinaire, dans les représentations et aussi dans les faits, est déjà au bord de la révolte, de la sédition ou du crime, assimilée parfois, tout au fois d'un point de vue lexical à des barbares ou des ilotes². On sait par exemple que la révolte des ouvriers lyonnais de novembre 1831, ancre dans la réalité sociale ce qui n'est au départ qu'une fermentation intellectuelle, elle-même il est vrai, issue d'un profond malaise qui va se condenser autour de la question de l'horizon du suffrage universel. Protestation politique, revendication sociale s'associent et trouvent leurs moyens d'expression par des brochures, des journaux, des sociétés populaires (la Société des amis du peuple, la Société des droits de l'homme). Ce qui ne laisse pas d'inquiéter nombre de plumes ou d'esprits contemporains, découvrant et décrivant avec brutalité un clivage social profond, presque irréductible. Les mots de Saint-Marc Girardin (1801-1873) que rapporte P. Rosanvallon, effectivement, sont très forts, l'homme de lettres n'hésitant pas à comparer les ouvriers aux "barbares" qui avaient envahi autrefois l'Empire romain ou à des esclaves hostiles dans les plantations des îles sucrières. Certes il y a des réactions face à de tels propos, et non pas seulement de la part des milieux ouvriers, mais aussi bien de plumes plus distinguées, le marquis

¹ Voir, ne serait-ce que les pages 593 à 613, consacrées à l'opinion bourgeoise, dans l'ouvrage de Louis Chevalier, *op. cit.* Voir aussi les conséquences d'une armée de prolétaires, affaiblis physiquement, "race" diminuée: C. B. Dupont-White, *Essai sur les relations du travail et du capital*, chez Guillaume, 1846, ch. 21, p. 273-274. Repro. Gallica..

² Sur ce problème sociologique fondamentale de "représentation", au début de la monarchie de juillet, voir P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, *op. cit.*, p. 331-350.

de Gervais, ou de Montalembert, celui-là même qui en rompant bien plus tard avec l'Empereur, se déclarera disciple de Tocqueville¹, avant que d'autres, F. Ozanam, (1813-1853) ou J. Michelet (1798-1874) reprennent même l'insulte de "barbare" comme une appellation dont on peut être fier de se réclamer. Avant que l'on soit fier d'être soi-même prolétaire, (pensons à Blanqui se définissant ainsi devant le tribunal en 1832), on put commencer d'être fier d'être un "barbare"².

Quoi qu'il en soit de l'agressivité de classe de Saint-Marc Girardin, on ne saurait refuser à celui-ci le mérite de la cohérence. Cette classe, qui fait les frais politiques, économiques et sociaux du progrès d'alors, doit être pensée comme un danger. "La classe moyenne serait dupe si elle donnait follement des armes et des droits à ses ennemis, si elle laissait entrer le flot des prolétaires dans la garde nationale, dans les institutions municipales, dans les lois électorales, dans tout ce qui est l'État [...]. C'est aller contre le maintien de la société que de donner des droits politiques et des armes nationales à qui n'a rien à défendre et tout à perdre"³. Si la vision de la société entérine un clivage radical, économique et politique, avec l'acceptation d'un certain nombre de laissés-pour-compte (30 millions disait Blanqui lors du procès de la Société des amis du peuple, en 1832), alors se pose bien un problème de sécurité au sein de la nation. Il faut que les armes (de la Garde nationale) protègent les classes moyennes de ceux qui ont tout à gagner aux désordres sociaux et qui sont déjà dans l'armée. La question étant de savoir comment, en-dehors de cette radicalité, réduire cette menace, en sachant, qu'économiquement, la chose peut apparaître comme des plus difficiles. Tocqueville, pour son compte, peut voir le problème du paupérisme, le problème de la menace révolutionnaire, il n'est cependant pas près à envisager, on s'en doute, des solutions à la hauteur du drame civilisationnel et social qui se joue. La classe la plus fragile, la plus démunie, comment ne serait-elle pas la proie des démagogues et des tentations les plus violentes ? Si Tocqueville ne le dit pas toujours, il semble ne jamais cesser de le penser véritablement, par-delà des propos parfois assez lénifiants. "La classe industrielle qui sert si puissamment au bien-

¹ Mélonio, [1993] p. 170.

² Voir P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, op. cit. p. 336.

³ *Souvenirs et réflexions politiques*, cité par P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, op. cit., p. 335.

être des autres est donc bien plus exposée qu'elles aux maux subits et irrémédiables. Dans la grande fabrique des sociétés humaines, je considère la classe industrielle comme ayant reçu de Dieu la mission spéciale et dangereuse de pourvoir à ses risques et périls au bonheur matériel de toutes les autres.”¹

Ce mouvement de formation de la classe industrielle, Tocqueville l'attribue à une de ces “lois immuables qui président à la croissance des sociétés organisées. On ne peut donc pas plus assigner un terme à ce mouvement qu'imposer des bornes à la perfectibilité humaine”². Mais comme il ne s'agit pas de démissionner devant une histoire qui ne serait que fatalité, comme il ne se satisfait ni de l'optimisme libéral donc d'un Jean-baptiste Say (1767-1832) dont il connaît bien l'oeuvre, ni du corporatisme de l'économiste chrétien Alban de Villeneuve-Bargemont³, comme il refuse l'idée d'une “charité légale” qui encourage l'oisiveté, comme la charité privée lui paraît insuffisante⁴, on cherchera tout de même à aménager, réduire autant que faire se peut ce paupérisme, en favorisant les circuits locaux de l'épargne salariale, non sans faire appel aussi, culture de la responsabilité oblige, à des considérations morales. Penser le statut du prolétaire, de celui qui sera toujours aux portes de la pauvreté, sinon de la misère est bien une nécessité.

Et nous en revenons *in fine* à un thème classique : faciliter l'accès à la propriété privée apparaîtra à Tocqueville, comme la seule solution valable et salubre, lorsqu'il s'agit de fabriquer une citoyenneté “impliquée”. “Que voyons-nous chaque jour nous-mêmes sous nos yeux ? Quels sont parmi les membres des classes inférieures ceux qui se livrent le plus volontiers à tous les excès de l'intempérance et qui aiment à vivre comme si chaque jour n'avait pas de lendemain ? Lesquels montrent en toute chose le plus d'imprévoyance ? Qui contracte ces mariages précoces et imprudents qui semblent n'avoir pour objet que de multiplier le nombre des malheureux sur la terre ? La réponse est facile. Ce sont les prolétaires, ceux qui n'ont sous le soleil

¹ *Mémoire sur le paupérisme* de 1835, XVI, p. 124.

² *Ibid.*, p. 123.

³ Celui-ci (1748-1850) avait publié en 1834 ses *Recherches sur la nature et les causes du paupérisme etc.*; Voir XVI, Introduction, p. 21-24.

⁴ Voir, 1837, *Mémoire sur le paupérisme*, p. 140.

d'autre propriété que celle de leur bras.”¹

Sommes-nous si éloignés de notre sujet ? Il ne le semble pas, tant le problème de la cohésion nationale, celui des antagonismes de classes (qu’il s’agisse d’une réalité de fait ou de certaines représentations) influe indubitablement, avec la question du paupérisme en général, sur la disponibilité d’une société à s’installer dans une situation de bellicosité, ou à défaut dans un climat de violence, de guerre civile, si les circonstances s’y prêtent, et si le gouvernement peut y avoir ponctuellement intérêt. Retenons ici, que le prolétaire, socialement, économiquement, avant d’être révolutionnaire, envieux, disposé comme il le sera en 1848 à prêter une oreille si attentive aux “fausses idées” des socialistes, est porté à ne se soucier que du plus immédiat. D’une certaine façon, on pourrait dire qu’il incarne la forme “hystéricisée” de l’individualisme. Si l’homme démocratique des classes moyennes, replié sur les charmes et les soucis de sa sphère privée, piégé dans son individualisme, obligé tout de même de travailler, n’a ainsi ni le goût, ni le temps, de s’occuper de la chose publique, dont il devrait cependant bien prendre la mesure, au nom de ses propres centres d’intérêts², combien n’en serait-il pas bien davantage de même de la part de celui qui n’a aucune opportunité de penser au lendemain ou d’intervenir, sinon par la force, dans la décision publique ?

A moins, précisément, certes, qu’indemne malgré lui des charmes maléfiques de la propriété privée, il soit capable de penser selon un horizon plus vaste, selon une loi du progrès des sociétés humaines dépassant la malédiction ou la corruption de la propriété privée. Le dénuement salvateur du prolétaire épargnerait à celui-ci les tentations individualistes du propriétaire. Et l’on sait que c’est bien là que l’on pourra voir apparaître une morale prolétarienne : à partir de ce qui, précisément chez Tocqueville, devait enfermer celui-ci dans les rets de l’imprévoyance la plus délétère. Tocqueville *voit* le prolétariat, mais un peu parfois comme les américains voit les indiens, et sans que sa sensibilité s’émeuve de la même façon à la vue de leurs

¹ 1837, *Mémoire sur le paupérisme*, XVI, p. 142.

² “Il n’y a rien qui ait plus d’influence sur la vie privée que les choix que l’on fait dans la vie publique”. Aux alentours de 1848: III, 3, p. 398.

misères. Et il aurait peut-être pu noter combien le sentiment de la pitié peut se moduler en fonction parfois de l'éloignement social. Tocqueville n'est pas Lamennais¹, découvrant précisément *l'esclave* au cœur d'une société qui repose, qui croit reposer sur les principes de la révolution Française et aussi bien le message chrétien².

Mais pour l'heure, force est de constater que se découvre une certaine tension dans la construction de l'oeuvre de Tocqueville. En effet, on pourrait dire que ce chapitre 22 est sans doute celui de toute l'oeuvre qui exprime le plus fortement la distance, voire l'incompatibilité entre l'existence de l'armée et la pérennité d'une société démocratique. Tocqueville a beau conjoindre tendances à la guerre et tendances aux révolutions, on peut tout de même comprendre qu'une armée, uniquement régie par une logique de l'intérêt particulier de ceux qui la composent, tels que des fonctionnaires peuvent comprendre cet intérêt, qui plus est, s'efforce au premier chef d'éviter de prendre des risques. Et quoi de moins risquer que de s'en prendre à la société elle-même, lorsque le cynisme ou l'individualisme, plus ou moins abrités derrière la rhétorique de la nécessité d'éviter le désordre et la chienlit, ont fini par l'emporter. Quitte au demeurant, pour ce qu'il en est des militaires, lorsque la révolution est là, de témoigner de leur part d'un manque de sang-froid affligeant devant la complexité de la situation³. Il n'empêche ! Une démocratie semble parfois avoir autant à craindre de son armée que des esprits et agitateurs qui voudraient s'en prendre à la propriété privée ou des ennemis extérieurs. Les *Rubbish* de l'édition Nolla, l'ensemble de l'oeuvre de Tocqueville peuvent attester que si Tocqueville n'a jamais voulu couper les ponts intellectuellement, moralement avec l'institution militaire, c'est bien ici qu'il se montre sur le plan théorique le plus défiant pour ce qui concerne le devenir des démocraties, à l'endroit de celle-ci⁴.

Il en est de même, on le sait, avec l'ensemble des difficultés que rencontre les sociétés démocratiques. Une fois soulignée avec toute la vigueur nécessaire, le danger, que ce soit

¹ Félicité de Lamennais, 1782-1854) de *De l'esclavage moderne* (1839).

² Voir P. Rosanvallon, [1992], p. 340-341.

³ Voir, par exemple, le général A. Bedeau (1804-1863), lors des journées de juin 1848, XII, *Souvenirs*, p. 64.

⁴ Nous avons déjà évoqué plus haut les *Rubbish* de l'édit. Nolla II, p. 224 m.(ch. 22).

ici de l'armée, ailleurs, de la possibilité d'un étouffement des libertés, de la perte d'un dynamisme intellectuel ou d'un minimum d'exigence morale, Tocqueville veut et sait, drapé dans son personnage de censeur, de moniteur, voire de critique salvateur des démocraties, montrer qu'il n'y a rien d'irréversible et de définitif. Les démocraties sont bien inscrites dans la nécessité d'une histoire irréversible, elles sont durables, et aussi bien compatibles avec les exigences de la liberté, et de la dure réalité des relations internationales.

Qu'en est-il donc de ce problème de recrutement ? Si l'on laisse de côté ici le problème des remplaçants, il n'en reste pas moins, qu'à l'époque de Tocqueville, si l'on excepte encore les éléments de la noblesse qui n'ont pas su ou voulu se reconvertir, trouvant dans l'armée une des seules activités ou carrière dignes d'eux, l'armée sera tendanciellement composée d'individus, qui ne sont pas seulement ceux qui sont intéressés par un statut de fonctionnaires, mais, plus généralement, ceux qui ne sont pas propriétaires. "Dans la société démocratique, presque tous les citoyens ont des propriétés à conserver; mais les armées démocratiques sont conduites en général par des prolétaires. La plupart d'entre eux ont peu à perdre dans les troubles civils. La masse de la nation y craint naturellement beaucoup plus les révolutions que dans les siècles d'aristocratie, mais les chefs de l'armée les redoutent bien moins."¹ S'il peut englober parfois dans le même mépris les paysans et les militaires, pour leur manque de lumières², leur grossièreté, leur servilité devant le pouvoir despotique qui sait les flatter, les seconds présentent une triple menace supplémentaire: ils ne possèdent rien, ne sont pas attachés à leurs terres, ils n'ont même pas besoin de la paix pour "faire leurs affaires", et ils détiennent et savent manier les armes (en ne sachant parfois ne faire que cela qui plus est. Et dans ce mépris affiché à l'endroit d'une France si soumise, il ajoutera par ailleurs les curés. Paysans, curés, soldats, voilà ceux qui effectivement "gouvernent" et se soucient donc peu de "littérature"³ .

¹ I, 2, p. 273.

² Ainsi dans une lettre à G. de Beaumont du 1/02/1852: "Car sa visée [celle de l'auteur du coup d'État de décembre 1851] est de gouverner avec les paysans et les soldats et d'emprunter à la démocratie sa force grossière pour tenir en respect toutes les classes intelligentes. L'avenir nous montrera si cette entreprise peut réussir" VIII, 3, p. 19-20.

³ Voir à G. de Beaumont, lettre du 24/04/1855, VIII, 3, p. 306.

Au fond, l'armée et la menace qu'elle représente aux yeux de Tocqueville pour les institutions démocratiques ou libérales est un peu l'autre côté du monde ouvrier, mais semblable en son origine. Les classe laborieuses et les prolétaires qui composent l'armée, voilà bien la menace sociale, la chair à révolutions, la matière que vont pouvoir pétrir tous les démagogues épris de pouvoir ou d'abstractions, au détriment des avertissement raisonnables de ceux qui veulent préserver les libertés nécessaires au dynamisme du corps social et à la grandeur de l'individu démocratique. Et si on peut comprendre que la classe industrielle rend nécessaire le renforcement du pouvoir qui doit la surveiller¹, comment imaginer que le pouvoir puisse contrôler à son tour l'armée, dont il dépend de plus en plus dans une société où le clivage se fait sentir de façon de plus en plus aiguë ?

On notera ici chez Tocqueville l'art de rabattre ici la question de la guerre sur celui des révolutions. Si les gouvernants savent user de la guerre pour court-circuiter certaines émotions révolutionnaires, servir de soupape de sécurité ou de défouloir à des problèmes de politique interne, le peuple des prolétaires (si l'expression n'est pas pléonastique), peut de lui-même pousser à la révolution. Mais il est bien clair alors que c'est à tort, et de façon injustifiée, l'expression typique de l'envie ou d'un manque de Lumières. Les prolétaires qui veulent la révolution, à ce titre sont bien un peu tous pour notre auteur de la même espèce que ces militaires qui n'ayant pas grand chose à perdre sont prêts à bouleverser un ordre social raisonnable pour satisfaire leurs passions grossières. Sauf que les prolétaire ordinaires s'entichent d'idées fausses sans disposer immédiatement de la force des armes, alors que les prolétaires qui composent l'armée ne s'embarrassent guère de telles errements idéologiques pour exprimer leurs appétits. Une armée de prolétaires, voilà le danger qui guette inexorablement les sociétés démocratiques, qu'elles soient éprises de tranquillité, de bien-être ou de libertés, ces dernières n'étant absolument pas incompatibles avec la prospérité économique des classes moyennes au point même d'en être la condition nécessaire, comme Tocqueville s'ingénie sans cesse à le montrer.

¹ I, 2, p. 315-316.

Il n'est donc pas question d'imaginer ici, pour l'auteur un mouvement révolutionnaire qui pourrait se justifier socialement, économiquement, politiquement, et qui dans le même temps refuserait la guerre comme soit dangereuse pour le pays, soit liberticide, soit comme attentatoire aux libertés des autres peuples et au respect dû au principe de la souveraineté des États. A suivre la logique de la pensée de Tocqueville, on aboutit à ce constat que la révolution est une tentation permanente de cette armée de prolétaires, soit à défaut de pouvoir peser au niveau de la politique étrangère en faveur d'une orientation belliqueuse ou belliciste de celle-ci, soit par défaut de sa propre bellicosité. Corrompue par la mollesse, l'envie, l'appétit des jouissances que développent des mœurs démocratiques, l'armée trouve plus simple, plus expédient, moins risquée de s'en prendre au corps civil de la nation, y trouvant là à satisfaire non pas son patriotisme mais son envie de classe.

On est bien là confronté ici à ce que l'on pourrait appeler pour une part la tache aveugle de la pensée politique de Tocqueville. Parti, avec comme fil conducteur de toute son analyse, le constat de l'égalisation fondamentale des conditions, la tendance lourde à toujours plus d'égalité, une tendance susceptible de mettre en danger les libertés, l'existence même des sociétés (le droit de propriétés que remettent en cause certains auteurs ou publicistes socialistes), claquemuré derrière ses évidences de notable, il ne saurait comprendre comment une révolte, des désordres pourraient se justifier, non pas au nom de libertés, mais au premier chef, de davantage d'égalité réelle. Tout se passe donc, malheureusement comme si les principes de sa vision des sociétés démocratiques le condamnaient à ne pas voir que le problème des sociétés modernes, leurs désordres, les menaces pour les libertés, les guerres, ne venaient pas tant d'un trop plein d'égalité et d'un trop plein de matérialisme que d'un manque d'égalité, dans lequel on pourrait voir un manque tout simplement de dignité. Si la société démocratique selon Tocqueville est une société prise dans les rets de cette tendance inexorable à l'égalisation des conditions, force est de constater que la forme ou le ton que prend son souci de défense des libertés est parfois congruent de façon criante avec la défense de certaines inégalités, clivant le corps social entre les classes

moyennes et ce qui est “en-dessous” d’elles. Cela étant, on pourrait aussi voir le côté rassurant de la chose. Peut-être qu’en dépit de Tocqueville, le problème de la bellicosité ou même de l’esprit de révolutions de différentes composantes ou classes de la société ne relèveraient pas d’un problème structurel, mais tout simplement d’un problème de justice. Rajoutons de la justice, injectons un peu plus d’égalité réelle, contrôlons les inégalités, et de façon proportionnelle, ce sont les causes de bellicosité qui s’en trouveront ou s’en trouveraient amoindries.

Pour l’heure, et pour en revenir à notre auteur, une fois rentrée dans cette logique, dans cette acceptation définitive d’un tel clivage, il est effectivement difficile de retrecoter une idée satisfaisante du lien social. “Les révolutions militaires, qui ne sont presque jamais à craindre dans les aristocraties, sont toujours à redouter chez les nations démocratiques. Ces périls doivent être rangés parmi les plus redoutables de tous ceux que renferme leur avenir ; il faut que l’attention des hommes d’État s’applique sans relâche à y trouver un remède”¹.

Nous sommes alors effectivement bien loin ici d’une armée conservatrice d’une culture patriotique ou républicaine, confrontée à une société, elle, si éprise de tranquillité et d’ordre public qu’elle en deviendrait prête à toutes les soumissions ou compromissions avec l’ennemi. Ici, le problème d’une société démocratique n’est pas tant, donc, la veulerie ou la mollesse de la société “civile”, danger que Tocqueville sait au demeurant reconnaître dans toute son ampleur, mais celui des tendances séditeuses de l’armée contre lesquelles les remèdes doivent être soigneusement choisis, dosés et appliqués. “Je pense, pour ma part, qu’un esprit inquiet et turbulent est un mal inhérent à la constitution même des armées démocratiques, et qu’on doit renoncer à le guérir. Il ne faut pas que les législateurs des démocraties se flattent de trouver une organisation militaire qui ait par elle-même la force de calmer et de contenir les gens de guerre; ils s’épuiseront en vains efforts avant d’y atteindre.”². Il y a donc bien une structure et une dynamique propres des institutions totales; un désir de persévérer dans leur être, une volonté de promouvoir leurs valeurs, le souci de peser, dès que possible, et par de multiples moyens sur la

¹ I, 2, p. 273.

² I, 2, p. 275.

société pour défendre leurs intérêts en arguant de l'intérêt général: autant de caractéristiques dont il serait vain de vouloir les "purifier". Mais si le remède ne peut venir ni des lois, des institutions, d'où peut-il donc venir ?

y: Le soldat-fonctionnaire. Il ne saurait, d'abord, venir de l'exutoire que serait la guerre elle-même. Exutoire trop temporaire, et qui aurait l'inconvénient d'exacerber les appétits insatiables d'une classe qui serait de plus en plus attirée vers cette institution si "payante" en terme de sécurité assurée, aussi modeste soit-elle. Et cette jonction suffit à comprendre les réticences de Tocqueville à l'endroit du militaire, quant on sait sa défiance, pour ne pas dire son mépris à l'endroit de la fonction publique et de l'administration en particulier. "J'ai toujours eu sous tous les régimes (je ne fais aucune exception), la plus grande répugnance pour entrer dans l'administration ; et ce que j'ai vu d'elle, en l'examinant de près, a augmenté encore depuis cette répugnance et me donne en général et a priori (sauf les cas particuliers) peu de sympathie pour ceux qui y font leur chemin. J'ai remarqué que, pour y réussir, il fallait montrer beaucoup de souplesse et d'obséquiosité vis-à-vis de ceux qui vous commandent, beaucoup de duplicité ou de violence envers ceux que vous commandez vous-même. En France, l'administration ne se conduit guère dans l'intérêt général du pays mais presque toujours dans l'intérêt particulier de ceux qui gouvernent"¹. Le jugement est sans appel.

Vouloir promouvoir une politique étrangère belliqueuse pour calmer les appétits de l'armée serait commettre une faute dangereuse. La logique perverse du fonctionnariat s'applique ici, aussi différents que puissent être le fonctionnaire civil et le militaire, ce dernier appelé lui, à donner la mort, et à prêt à la subir, condamné parfois à se préparer durant toute une carrière pour des combats qu'il ne mènera jamais². La même logique, pour Tocqueville, s'applique dans les deux cas: les fonctionnaires appellent les fonctionnaires. Il n'y a jamais assez de places pour satisfaire toutes les demandes qui ne cessent de croître avec les premières, et cela, comme de bien entendu, au détriment de la dynamique de la société, d'une culture de l'esprit

¹ Lettre à son neveu Hubert, 12/01/1854, XIV, p. 291.

² Sur cette différence, cf. F. Gerce, *op. cit.*, p. 792.

d'indépendance, et de la paix sociale, tant ceux-ci sont aisément toujours insatisfaits de leur petite sécurité achetée avec leur esprit de soumission. “Un peuple démocratique qui augmente son armée ne fait donc qu’adoucir, pour un moment, l’ambition des gens de guerre ; mais bientôt elle revient plus redoutable, parce que ceux qui la ressentent sont plus nombreux.”¹ A vouloir donner, concéder des guerres à une armée de fonctionnaires et qui plus est de prolétaires, on risque de voir s’aiguiser sans cesse leurs appétits, prêts alors à se donner au premier démagogue qui saura leur promettre une pâtée encore plus généreuse. “Je prévois que tous les princes guerriers qui s’élèveront au sein des nations démocratiques trouveront qu’il leur est plus facile de vaincre avec leur armée que de la faire vivre en paix après la victoire”². Bref une armée qui gronde, voilà toute de même pour le pouvoir et la société une réalité plus inquiétante qu’une manifestation d’enseignants. Et lorsqu’elle ne gronde pas, cela ne signifie pas, au demeurant, qu’elle n’agit pas plus sourdement pour “défendre” sa cause et faire valoir ses mérites et sa nécessité.

D’un point de vue plus psychologique, car Tocqueville semble bien nous proposer tout de même aussi bien une psychologie qu’une sociologie du fonctionnaire, on doit donc considérer que ce serait une erreur de donner une place à un fonctionnaire, en espérant qu’il vous en saura gré une fois pour toutes, et que l’état pourrait désormais compter définitivement sur sa soumission et sa gratitude. Aussi peu à peu pliée que soit son âme, aussi énervée que soit sa volonté, aussi amollit que soit son esprit, le fonctionnaire reste quelque peu grincheux ; il lui faut pouvoir espérer toujours un petit progrès, aussi insensible soit-il, presque parallèle ou équivalent à ses micro-soumissions qui l’accompagnent. Or, dans le cadre d’une armée, on comprend aisément qu’il est difficile d’une part de faire “grossir” indéfiniment les effectifs ou les postes d’officiers d’une telle institution, dont l’utilité en temps de paix n’est pas des plus évidentes, d’autre part de lui donner les guerres qui permettraient de se légitimer face à la nation et d’accélérer les promotions. Ce serait là rentrer dans une logique catastrophique et qui ne

¹ I, 2, p. 275.

² I, 2, p. 274.

résoudrait rien. Au point qu'il faille se résoudre à admettre que jamais l'armée ne sera satisfaite du sort qui est le sien. Ou dit encore autrement, sa satisfaction, quand satisfaction il peut y avoir ne semble ne pouvoir s'obtenir qu'aux dépens de la société et de la paix. "Un remède semble s'offrir de lui-même, lorsque l'ambition des officiers devient à craindre, c'est d'accroître le nombre des places à donner en augmentant l'armée. Ceci soulage le mal présent, mais engage d'autant plus l'avenir."¹

Il n'y aura jamais assez de place pour tout le monde, assez de promotions de toute le monde. Le fonctionnariat, militaire ou non, met en évidence une certaine nature de la démocratie; une dynamique faite d'une multitude de petites ambitions, aussi modestes la plupart du temps, liées à des valeurs matérielles, de sécurité, mais insatiable. L'inquiétude est là; le temps où chacun en naissant trouvait à peu près la place qu'il allait occuper sa vie durant, sans avoir à espérer plus, est bien fini. La démocratie a ouvert le boîte de Pandore des ambitions de chacun. Et cette ambition de l'homme démocratique, ambition individualiste s'il en est, se soucie assez peu du coût qu'elle représente pour la société.

Ce n'est pas que Tocqueville ignore combien l'ambition et l'esprit d'entreprise, la culture de l'intérêt personnel, peuvent éventuellement servir la prospérité générale, quoiqu'il se garde bien d'en faire une doctrine a priori sur laquelle devrait reposer le dernier mot de la cohésion sociale. Mais ce schéma du vice vertueux ne s'applique pas à la fonction publique. Les appétits, les intérêts particuliers des fonctionnaires jouent contre l'intérêt général, alors même que leur fonction serait justement de servir cet intérêt général, "immédiatement" à rebours des individus ordinaires auxquels il est inutile, voire nuisible, de demander la même chose.

Et Tocqueville de dénoncer systématiquement l'hybris du fonctionnariat, si violente et insatiable dans notre pays², selon lui, et en général sans doute aussi. "Mais chez un peuple démocratique, on ne gagne rien à accroître l'armée, parce que le nombre des ambitieux s'y accroît toujours exactement dans le même rapport que l'armée elle-même. Ceux dont vous avez

¹ I, 2, p.275.

² Voir les *Souvenirs*, XII, p. 54.

exaucé les vœux en créant de nouvelles emplois sont aussitôt remplacés par une foule nouvelle que vous ne pouvez satisfaire, et les premiers eux-mêmes recommencent bientôt à se plaindre; car la même agitation d'esprit qui règne parmi les citoyens d'une démocratie se fait voir dans l'armée; ce qu'on y veut, ce n'est pas de gagner un certain grade, mais d'avancer toujours."¹.

La multiplicité insatiable des petites ambitions, la petite mélodie des petits désirs d'avancement se révèlent être une sape redoutable qui menace constamment l'équilibre, la prospérité et la paix du corps social. Ce n'est donc pas en créant des places dans l'armée que l'on peut résoudre l'inquiétude de cette armée, fût-ce au détriment de l'intérêt de la société en son ensemble. Une compréhension attentive du fonctionnement du fonctionnariat dans les sociétés démocratiques, devrait nous prémunir, selon Tocqueville, contre une telle erreur. "Un peuple démocratique qui augmente son armée ne fait donc qu'adoucir, pour un moment l'ambition des gens de guerre ; mais bientôt elle revient plus redoutable, parce que ceux qui la ressentent sont plus nombreux."²

A croire donc, de façon plus générale, que dans les sociétés démocratiques, il y a toujours une partie suffisamment importante de la population qui demande à être prise en charge, au risque de déséquilibrer les finances de l'État, de compromettre la vitalité , la prospérité de la société, et qui se montre toujours prête à gronder et à s'agiter lorsque l'on fait un peu trop, par esprit de rigueur ou de cohérence, la sourde oreille à ses insatiables revendications. Tout se passe alors, d'après ces analyses de Tocqueville, comme si la société démocratique telle qu'il l'entend, et l'appelle de ses vœux, celle des classes moyennes, des propriétaires, paisible et prospère, était constamment menacée ou prise en tenailles par les ouvriers-prolétaires sans lumières, les fonctionnaires civils trop serviles, et les militaires qui sont des fonctionnaires et seraient essentiellement des prolétaires. Prolétaires, fonctionnaires, militaires, au fond, sont parfois très proches les uns des autres, peu soucieux de l'intérêt général, et prêt à suivre le pouvoir qui semblera leur donner satisfaction et reconnaissance, dans une société qui les ignore, les méprise ou

¹ I, 2, p. 275.

² *Ibid.*

les redoute spontanément. Quand bien même un pouvoir saurait parfois jouer les uns contre les autres, ou arguer des menaces que les uns représenteraient pour se renforcer lui-même à l'aide des autres.

Avec ces trois catégories, les pouvoirs auront certes là une menace potentielle, mais c'est à eux de savoir en jouer pour en faire parfois leur appui contre les libertés publiques. Ainsi voit-on en 1843, Tocqueville s'en prendre à un pouvoir qui fait mine de redouter une révolution d'ouvriers ou des agitations de légitimistes, pour renforcer encore davantage son emprise sur ces classes moyennes qui pour lui, sont l'assise même d'une culture de liberté possible, quand elles ne sombrent pas dans le souci exclusif du bien-être. Hypocrisie du pouvoir, qui par sa centralisation administrative, dispose d'un pouvoir qui n'a jamais été si fort, et qui feint néanmoins de devoir se protéger en menaçant les libertés. "Qu'on veuille bien me dire s'il se rencontre nulle part dans le monde une machine de gouvernement comparable. Parmi les souverains les plus absolus d'Europe, je défie qu'on m'en montre un seul qui ait sous sa main une pareille multitude de fonctionnaires et qui puisse agir d'une manière aussi continue et aussi directe, non seulement sur les affaires de l'État, mais sur les moindres intérêts des citoyens"¹.

Que cette menace des prolétaires soit dû à un problème de mœurs, de Lumières, des uns ou des autres, ou de justice, c'est-à-dire d'une égalité moins formelle, qui pourrait même dynamiser une culture plus soucieuse de la préservation des libertés publiques, c'est là, il faut bien le reconnaître, une question à laquelle Tocqueville. L'ouvrier ici est chargé de faire peur, et non pas toujours sans raison pour Tocqueville², mais ce dernier voit aussi très bien combien le pouvoir sait jouer de celle-ci pour faire oublier qu'il peut représenter un danger au moins aussi important avec ses "hommes de mains" en somme que sont ses fonctionnaires et militaires, les uns et les autres pouvant au demeurant être issus de la classe ouvrière, peu portés donc à satisfaire nécessairement les demandes de liberté d'une classe sociale qui leur a peut-être confisqué une révolution. "[...] Le gouvernement [ironise donc Tocqueville] se trouve faible à la

¹ *Lettre sur la situation intérieure de la France*, 1843, III, 2, p. 107.

² III, 2, p.105-106, 750.

tête de ses cent mille fonctionnaires, ayant à ses ordres 400 mille soldats, tenant Paris sous le fer de 60 mille baïonnettes”¹.

Le fonctionnaire, et le militaire en dépit de sa spécificité, en est un aussi, est donc un individu dont on doit se défier, économiquement, moralement, et politiquement. Il représente le parasitisme économique et social le plus dangereux pour une société, il incarne les valeurs de servilité, et de soumission, de manque de virilité², soumis à des règles d’avancement qui énerve son âme³, incapable d’être désintéressé⁴, ou de témoigner d’un esprit d’indépendance⁵. Il est cet homme, esclave en fait, mais qui saura ou trouvera ceux qui sauront magnifier son image en serviteur dévoué à l’Universel, et devant lequel, commis de l’État, se plieront de plus en plus les autres hommes, soumis au contrôle de l’administration publique⁶.

Jamais donc Tocqueville ne cessera de se montrer au fond étranger à ce peuple, de même qu’il ne saura jamais apprécier positivement les fonctionnaires⁷, si ce n’est en Amérique, et dont il ne sait au fond pas trop quoi faire dans sa description de l’égalsation des conditions qui assure le triomphe des classes moyennes et des propriétaires, aussi petits propriétaires soient-ils. Si par peuple, il faut entendre, à proprement parler, les classes qui travaillent de leurs mains⁸, il n’a jamais cru pouvoir que constater que ceux-ci avaient bien du mal à se retrouver dans cette société soi-disant égalitaire, quand ils ne s’en sentaient pas les exclus ou les victimes. Ce clivage à l’intérieur des sociétés démocratiques, c’est là le clivage moderne, bien plus acide pour la cohésion sociale que les différences hiérarchiques dans l’ancienne société. Car ces différences ne parviennent plus à se légitimer moralement, à apparaître comme fondées en évidence; qui plus est l’envie exacerbe la tension à l’endroit de ces différences qui ne sont plus que celles de l’argent et donc de la possibilité d’accès aux jouissances matérielles. Toutes les conditions sont réunies alors

¹ III, 2, p. 108.

² I, 2, p. 257, 289.

³ I, 2, p. 253)

⁴ III, 2, p. 83.

⁵ Sauf exception; ainsi de V. de Laprade. Voir lettre à G. de Beaumont du 26/03/1857; VIII, 3, p. 470.

⁶ I, 2, p. 319.

⁷ I, 2, p. 289.

⁸ Cf. *Souvenirs*, XII, p. 91

pour que le peuple devienne révolutionnaire ou pour qu'une armée de prolétaires devienne révolutionnaire.

Ainsi narrant les journées suivant le 24 février 1848, Tocqueville a ces mots qui expriment toute sa vision, mélange étonnant de lucidité analytique et d'aveuglement social de ce que pourraient devenir les sociétés démocratiques trahissant leur impulsion initiale d'égalité véritable. "Le peuple seul portait les armes, gardait les lieux publics, veillait, commandait, punissait ; c'était une chose extraordinaire et terrible de voir dans les seules mains de ceux qui ne possédaient rien, toute cette immense ville, pleine de tant de richesse ou plutôt toute cette grande nation ; car grâce à la centralisation, qui règne à Paris commande à la France. Aussi, la terreur de toutes les autres classes fût-elle immense; je ne crois pas qu'à aucune époque de la révolution, elle ait été aussi grande, et je pense qu'on ne saurait la comparer qu'à celle que devaient éprouver les cités civilisées du monde romain, quand elles se voyaient tout à coup au pouvoir des Vandales et des Goths"¹. Saint-Marc Girardin n'est pas loin. Tocqueville sait parfaitement voir que la guerre des classes est possible; mais celle-ci, ne saurait jamais, selon lui, être fondée en raison. Si le sociologue est lucide, le républicain occasionnel et le notable définitif qu'il est aussi, ne sauraient jamais comprendre la justesse des colères de la plèbe. "Ce furent les théories socialistes, ce que j'ai déjà appelé précédemment la philosophie de la révolution de Février, qui allumèrent plus tard des passions véritables, aigrirent les jalousies et suscitèrent enfin la guerre entre les classes"². La révolution de 1848 fut l'expression d'idées fausses, d'un endoctrinement³, de "désirs cupides", non pas de besoins réels ou de revendications légitimes à une certaine dignité. Penser le contraire, ce serait penser autrement l'égalité des sociétés modernes, ce serait sortir du cadre d'analyse de Tocqueville. Celui-ci de fait, faut-il le redire plus nettement, ne cessera jamais de mépriser le peuple, le prolétariat, aussi édulcoré que soit ce mépris par quelques principes d'humanité ou de charité chrétienne que l'on veuille bien lui concéder. "Ne me parlez pas du peuple ni de ceux qui

¹ *Souvenirs*, XII, p. 93.

² *Ibid.*, p. 95.

³ *Ibid.*, p.151.

sont peuple par le tempérament: gens qui n'ont que des instincts et point de principes; quelquefois poussant, par un vol subit, jusqu'à l'héroïsme, mais barbotant d'habitude dans le ruisseau."¹ Le peuple, disons-le encore, restera pour lui une *terra incognita*², stupéfié par le fait qu'un ouvrier puisse être, comme ce Duffey aperçu et entendu lors d'une campagne électorale à Londres en 1833, un si puissant orateur improvisé et un homme si fière de son appartenance aux basses classes³.

Si les prolétaires qui composent l'armée représentent un danger pour une société démocratique qui serait foncièrement pacifique, cela est peut-être dû, n'en déplaise donc à notre auteur, autant à un manque d'approfondissement de l'idée d'égalité qui serait peut-être parallèle à celui que manifeste la même société de l'époque à propos des pays qui n'appartiennent pas à son orbe civilisation. Le matérialisme liberticide, l'individualisme pourraient après tout être autant dus à un manque de libertés effective, de justice, qu'à une tendance dangereuse d'une culture de l'égalisation des conditions.

Il nous faut noter ici tout de même autre chose, que ne souligne sans doute pas suffisamment Tocqueville. Pour construire l'idée de l'égalité des hommes, qui se voulait entée sur l'affirmation sans doute religieuse de la dignité de chaque être fait à l'image de son créateur, nous avons dû désindividualiser celui-ci, en quelque sorte, lui enlever son corps, son genre, ses appartenances. Il ne s'agissait pas seulement de briser les hiérarchies "naturalisées", mais d'assurer l'isonomie en mettant entre parenthèses les singularités de chacun et de tous. Citoyen , il jouit de ses droits par-delà ou en dépit de ce qu'il est véritablement, concrètement. L'égalité, à l'intérieur des frontières dans l'immédiat, crée le sentiment du même, suscite même des effets

¹ Lettre à G de Beaumont du 8/04/1853, VIII, 3, p. 102.

² Cf. la lettre à A. de Circourt, lettre du 18/02/1854. "Il n'y a rien de plus difficile, surtout en France, que de se faire une idée juste de ce qui se passe dans l'âme du peuple." XVIII, p. 158.

³ *Voyage en Angleterre* de 1833, V, 2, p. 17: "[...] Cette guerre entre le passé et le présent se retrouvait jusque dans les paroles de l'homme du peuple. Son langage, en s'adressant aux classes élevées de la société, avait conservé ces formules de respect que l'usage antique a consacrées. Mais quel orgueil immense et révolté dans ces simples paroles qui suivaient un exposé de nobles sentiments: "Et pourtant, moi, je ne suis qu'un simple ouvrier !" Avec quelle complaisante et superbe humilité il se reprit pour ajouter: "Un ouvrier appartenant aux rangs inférieurs de l'industrie." Quand les hommes paraissent si contents et fiers de leur bassesse, ceux qui sont placés plus hauts qu'eux ont à trembler."

d'homogénéisation que nous avons notés dans la première partie, (de même que des passions comme l'envie, certes). Or, avec le fonctionnariat, nous allons encore plus loin dans le processus de désincarnation de droit de l'individu. Tel un prolétaire, le fonctionnaire est caractérisé par son interchangeabilité. C'est la fonction qui est importante, non pas tant l'individu qui l'occupe et l'exerce, au point que toute l'éthique du fonctionnaire consistera à s'assurer qu'il intériorise cette fonction comme exigence, sans que de droit il puisse jamais oser s'imaginer qu'il serait irremplaçable. Sa dignité est bien dans le service, dans l'acceptation que ce service est assuré par lui, pour l'heure, et que le mieux que l'on puisse attendre de lui est de l'exercé aussi bien qu'un autre pourrait le faire, alors même que celui-ci le ferait parfaitement. On le devine, l'individu dont la société démocratique permet l'apparition peut se voir revêtu d'une certaine dignité, il n'échappe en rien pour des raisons de principe, de droit, et de fonction, à une bonne dose d'abstraction, qui en font en lui-même sans doute une assez pauvre créature. Il y a peut-être là, déjà dans cette discipline du fonctionnaire, idéal des sociétés modernes, avec l'équivalent que l'on peut trouver nécessairement dans le monde de l'entreprise, et de ses "postes", l'idée que l'individu, pour de bon, la personne, ne songe guère que comme "élément", chair à canon ou chair à production.

Pour le dire autrement, si en amont, il y a bien à l'oeuvre un idéal de célébration de chaque homme, en aval, une fois diffract cette affirmation ou ce programme par les règles d'organisation, de fonctionnement et d'organisation des sociétés modernes, il y a bien en aval donc, un désenchantement de la personne, par son abstraction et interchangeabilité, qui rend assez problématique l'idée de respect qui prétendait être aux fondements de nos valeurs. La société, comme l'État, semblent être, pris dans les rets d'une rationalité organisationnelle, qui démotive et déresponsabilise, d'inquiétantes machines à désenchanter l'individu. Doit-on néanmoins y voir là les prémices, les conditions de possibilité de réduction de l'être humain au statut de simples machines à jouer repliées dans le culte de leur sphère privée, prêts à toutes les démissions et compromissions pour préserver ce fantasme d'authenticité ? Doit-on même y voir là l'annonce

d'une logique qui fait de la vie humaine quelque chose d'assez pauvre, de totalement remplaçable, dès lors qu'aucune fonction ne semble attendre l'individu, et ne devoir l'attendre, de par des caractéristiques raciales, ethniques, historiques, qui souillent et compromettent la beauté froide de la fonction ou de l'archétype, c'est bien là ce que certains œuvres critiques radicales de notre modernité, comme Giorgio Agambem ou Günther Anders sembleraient laisser entendre, chacun à leur façon¹. De la démocratie, au totalitarisme, il n'y aurait pas à parler de rupture ou même de pathologie monstrueuse, mais glissement plus ou moins inexorable seulement en mal des éléments catalyseurs adéquats. Contrairement à Durkheim qui pensait qu'avec les sociétés humaines qui pensait que les sociétés modernes pouvaient concilier harmonieusement division et rationalisation du travail d'une part, solidarité et cohésion sociale d'autre part, et émancipation de de l'individu enfin, nombreux sont ceux, qui adversaires de la démocratie, ou simplement critiques, marxistes ou non, ont le sentiment, que les tensions ne sauraient se résoudre aussi aisément. "Comme chacun de nous incarne quelque chose de l'humanité, chaque conscience individuelle a en elle quelque chose de divin, et se trouve ainsi marquée d'un caractère qui la rend sacrée et inviolable aux autres. Tout l'individualisme est là"². Si Durkheim a voulu penser une nouvelle sorte de solidarité, en promouvant un nouvel idéal d'individu, celui qui s'épanouit en profondeur, et non pas seulement en extension, il a peut-être sous-estimé les effets de cette "saisie" de l'individu dans les filets des contraintes organisationnelles, en préjugant des formes qui autorisent en général comme en particulier le développement d'une individualité dont l'essence n'est inscrite nulle part. "Fonctionnaire" ou "ressource humaine", peu importe ; l'homme a été abstrait.

z: Mais cette armée de prolétaires qui inquiète tant Tocqueville, n'est-ce pas au fond les traditionnelles armées de mercenaires, faites d'individus sans culture civique, n'ayant à vendre que leurs compétences guerrières et leur très relatif courage, aussi coûteux qu'assez peu efficaces, que certainement dangereux pour les populations et les sociétés qui y recourent ? Tocqueville, en fait n'est pas loin de le penser. Le mercenariat ou la professionnalisation, des

¹ Sur G. Agambem, voir Donegani et Sadoun [2012], p. 187-194, 223-230.

² E. Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, Paris, Mille et Une Nuits, 2002, p. 20.

engagés volontaires, voilà ce vers quoi se dirigeraient les sociétés démocratiques faites d'individus qui en leur ordinaire n'ont ni le goût, ni le temps des affaires publiques, et ont donc encore moins le goût et le temps de se préparer à combattre et mourir pour une patrie qui n'est que l'environnement désenchanté de leur vie privée, ou une nécessité collective dont l'urgence est lointaine ou incertaine¹. Le formule est frappante, elle a peut-être le mérite d'être lucide, et d'annoncer une contemporanéité par-delà l'idée d'une armée entrelacée fortement avec la nation par la conscription. Et sachons voir combien au fond, Tocqueville, s'il peut s'inquiéter d'une armée de prolétaires ou de mercenaires, n'en est pas pour autant l'adepte d'une armée de conscription, tant l'armée, quoi qu'il en soit lui semble être un vortex dans lequel se perdent les valeurs libérales et humaines qui lui semblent essentielles, tant le temps consacré à l'armée est autant de prix à une éducation véritable. Ainsi s'opposera-t-il par exemple, en 1848, à la suppression du remplacement que propose un de ses collègues de la commission pour l'élaboration de la future constitution². Certes, le libéral Tocqueville n'est guère intéressé par cette expression du civisme, et sa "prophétie" sur une armée de mercenaires exprime là pour une fois aussi bien un danger pour une démocratie qu'une attente effective de certains qui ne voient dans la conscription qu'une perte de temps et une période de soumission stérile. S'il recherche une grandeur pour l'individu démocratique, on peut prévoir qu'il ne la recherchera pas avant tout dans le son du clairon ou l'exaltation de la canonnade, non plus que dans les joies de la chambrée partagée ou les dangers de la fraternité des armes.

Et nous sommes bien loin alors du mythe soldat-citoyen de l'État-Nation que la conscription devait étayer, de l'armée confondue avec la nation, gage de sa cohésion, dans laquelle on aura pris soin d'éviter la formation et le renforcement de différences sociales, dont Jaurès se fera le héraut³ et dont Rousseau ne cessait de se réclamer. Un citoyen devait être soldat, un soldat

¹ Nolla, II, b, p.225 (ch. 23). Rubbish "La tendance naturelle d'un peuple démocratique est d'avoir une armée de mercenaires."

² "Enfin, Dufaure proposa d'interdire le remplacement et d'obliger tout le monde à satisfaire en personne au service militaire, mesure qui eût détruit toute éducation libérale si on n'avait beaucoup réduit le temps de ce service [alors de 7 ans], ou désorganisé l'armée si on l'avait ainsi réduit". *Souvenirs*, XII, p. 192.

³ Voir à ce sujet, le commentaire de R. Caillois, *Bellone ou la Pente de la guerre*, op. cit., 2012, p. 135-141.

fera le citoyen. Et faire des armes un métier c'est préparer et la fin du civisme, et la fin des libertés. Ce n'est que par le courage que le citoyen doit être capable de manifester sous l'uniforme qu'il devient en quelque sorte digne de jouir des libertés qu'il doit préserver pour lui et les autres. "La Guerre est quelquefois un devoir, et n'est point faite pour être un métier. Tout homme doit être soldat pour la défense de la liberté; nul ne doit l'être pour envahir celle d'autrui; et mourir en servant la patrie est un emploi trop beau pour le confier à des mercenaires"¹.

Et sans doute est-ce aussi une façon pour Tocqueville de mettre en garde les sociétés démocratiques, en employant un terme, celui de mercenaire, qui soulève les critiques de tant d'auteurs (de Machiavel à Rousseau donc), et représentent un "imaginaire" si ambivalent², contre le danger de la tentation pour le citoyen ou le bourgeois, de se délester du courage dont il devrait être capable de faire preuve pour jouir des libertés publiques. Tocqueville n'est ni pour les mercenaires, ni pour l'armée "nationale" et de conscription généralisée. Il sait aussi bien que Constant, que l'armée n'est ni nécessairement le lieu de déhiscence des valeurs et des capacités de l'homme démocratique, ni l'institution qui, comme institution, garantit vraiment la défense des libertés dont elle aurait la charge. On remarquera aussi ici, sur cette question des mercenaires³, que c'est bien où une des rares fois⁴ que Tocqueville fait référence explicitement et positivement (ou aurait fait, s'il ne l'avait pas supprimé) dans ses "œuvres majeures" à Machiavel, pour le féliciter d'une "idée vraie et profonde". Lorsque cet auteur, en effet, dans son ouvrage auquel Tocqueville accole tout de même l'épithète "d'horrible" dit "qu'une République qui se sert [de mercenaires] est bien plus exposée à être soumise par un de ses citoyens, que celle qui n'a point d'autre armée que de ses sujets", il applique cette remarque aux démocraties modernes, par opposition bien sûr aux sociétés aristocratiques. "Machiavel qui après tout n'est qu'un homme superficiel, habile à découvrir les causes secondaires mais auquel les grandes causes générales

¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts, Dernière réponse*, O.C., Pléiade, III, p. 82.

² Cf. Cardini, [1992] p. 66-79.

³ Voir J.-L. Benoît, *Tocqueville, La démocratie au risque de son armée, La revue Tocqueville*, Vol. XXVII, n°2-2006, p. 192.

⁴ Voir aussi, par exemple, I, 2, p. 289.

échappent, touche là accidentellement et sans la voir l'une des grandes conséquences politiques qui découlent nettement d'un état social démocratique et aristocratique." Machiavel a eu une bonne idée sans réaliser véritablement le sens et la portée qu'elle pouvait avoir.¹ Ce qui est une façon peut-être la plus radicale de témoigner de son mépris à l'endroit de cet auteur qui incarne à ses yeux la destruction même de ce que devrait être l'exercice et la pensée de la politique. Et on sait par ailleurs que lorsqu'il veut faire de Thiers le petit-fils de cet auteur, on aurait sans doute tort d'y voir là un compliment².

En outre, on sait que Tocqueville a eu l'occasion de toucher du doigt ou des statistiques le problème des mercenaires aux États-Unis, puisque c'est avec cette réalité qu'il établit une corrélation avec celle de la criminalité. Des soldats "achetés", sans espoir d'avancement, ne peuvent que devenir un danger social, la paix revenue. "Cette guerre [celle de 1812] a exercé une grande influence sur le chiffre des crimes aux États-Unis. Il en sera de même de même de toutes celles qu'entreprendront les États-Unis. Les Américains, chose assez bizarre, ont conservé dans leurs armées les anciens usages de l'Europe. le soldat est un mercenaire acheté au poids de l'or, qui combat sans espoir d'avancement. [...] Quand une guerre est terminée, la plus grande partie de l'armée est licenciée. Les soldats qui, en général n'ont ni foyers ni industrie, se répandent alors dans le pays, et bientôt le nombre des crimes augmente avec rapidité"³. Certes, le problème pourrait être psychologique autant que social. Comment réinsérer dans la vie civile des hommes qui ont pu, non seulement contracter certaines habitudes, mais aussi connaître certaines épreuves qui les auraient traumatisés ? Pour Tocqueville, le problème est social. "En 1814, plus de deux cent mille français ont, dit-on, quitté la carrière militaire, sans qu'on ait vu croître en France le chiffre des criminels. Ces hommes appartenaient à la population honnête du royaume ; ils avaient presque tous une industrie ou des moyens d'existence"⁴. Statut social du militaire,

¹ Sur cette référence à Machiavel, voir donc Nolla, II, p. 233.

² Voir lettre à L. de Kergorlay du 5/08/1836, "Le fond de sa pensée, c'est que toutes les actions sont indifférentes en elles-mêmes et qu'il faut les juger toutes par l'habileté qui s'y montre et le succès qui les suit. Pour lui le monde est une arène dont Dieu est absent, où la conscience n'a que faire et où chacun se tire d'affaire le mieux qu'il peut. Machiavel est le grand-père de Thiers. C'est tout dire". XIII, 1, p. 390

³ *Rapport sur le système pénitentiaire aux États-Unis*, IV, 1, p. 400, note 1.

⁴ *Ibid.*

problème de sa reconversion, et à terme celui de la propriété privée, là est le problème de la dangerosité des mercenaires pour Tocqueville. En revanche, qu'il s'étonne de cette réalité aux États-Unis peut nous étonner, tant il semble avoir pressenti que le destin des démocraties n'était pas nécessairement de développer cette culture patriotique qui fonde une République qui peut donner sens à la conscription. A croire que le patriotisme parfois si incommode des Américains est toujours, dans le cadre même de l'analyse tocquevillienne, sérieusement tempéré tout de même par leur individualisme et leur appétence première pour la réussite matérielle, dès que celle-ci leur semble possible.

Ajoutons un dernier élément. Lorsqu'il parle des armées des sociétés démocratiques qui tendent à être des armées de mercenaires, il pointe certes la dangerosité d'une telle composition, mais il signifie aussi autre chose de tout aussi important, et qui n'est pas sans comporter une certaine part de positivité. Au fond, les démocraties ne sont peut-être pas vouées, en leur assiette à des "guerres totales", si par ce terme on entend des guerres mobilisant l'ensemble de la nation, et servant à l'État à se renforcer indéfiniment, de par l'horizon de cette possibilité. Le Tocqueville prophète semble ainsi *sauter* par -delà les guerres généralisées de peuple à peuple, usant de tous les moyens possibles pour exterminer l'ennemi, pour annoncer les "interventions militaires" que s'autorise un gouvernement démocratique, en sachant que le soutien de l'opinion publique ne lui est en aucune sorte acquis sur la durée. Là encore on aurait tort de confondre la nation en armes et l'esprit révolutionnaire avec la guerre qu'une société démocratique en son assiette est prête désormais à accepter. Il n'envisage pas sérieusement qu'une société traversée soit par l'individualisme, soit par le souci des libertés puissent déraiper vers l'exaltation nationaliste, et se résoudre à et *en* une guerre totale. Quelle que soit la violence inouïe de ce que nous a offert le vingtième siècle à ce propos, peut-être que le siècle d'aujourd'hui ratifiera davantage l'analyse de Tocqueville, et fera mentir la perspective qui voudrait donc que "l'avènement de la démocratie est virtuellement celui de la guerre totale"¹. Que l'on s'en réjouisse

¹ R. Caillois, *op. cit.*, p. 118.

ou non, que l'on s'inquiète des causes véritables du phénomène, il semble bien au fond, que pour l'heure, les démocraties ne soient plus guère tentées ni par les guerres révolutionnaires mobilisant la nation toute entière, ni par les guerres en général, et pas davantage par les révolutions elles-mêmes. Les classes moyennes ayant beaucoup à perdre, n'étant guère portées à prendre le risque de perdre ce qu'elles peuvent perdre, les autres classes inférieures croyant à peu près à la possibilité de rejoindre les classes moyennes, et n'étant guère portées elles non plus à vouloir la guerre par enthousiasme ou idéal, il semble bien que ces démocraties, en leur assiette, soient au fond stabilisées, n'ayant à craindre que les États "faillis", et le terrorisme criminalo-religieux.

Nous savons certes, que Tocqueville a pu être moins optimiste dans la suite de sa carrière qu'il ne pouvait l'être en 1840, pour ce qui concerne au moins les révolutions. 1848, voilà le signe irrécusable que l'hybris de l'égalité était encore là, prête peut-être à s'ébranler jusqu'à mettre à mal les fondements mêmes de la société, sauf à penser qu'en la matière, notre imagination doit être toujours surprise par les possibilités de l'histoire et les formes que la société peut prendre avant de se disloquer définitivement. Le passage suivant des *Souvenirs* (rédigés entre 1850 et 1851, et dont la première édition ne vit le jour qu'en 1893 chez Calmann-Levy) est d'importance, car Tocqueville semble bien sincèrement se demander dans quelle mesure ses analyses de la Seconde *Démocratie en Amérique* sont véritablement capables d'être autant que faire se peut prophétiques. "La monarchie constitutionnelle avait succédé à l'ancien régime ; la république, à la monarchie ; à la république, l'empire ; à l'empire, la restauration ; puis était venue la monarchie de Juillet. Après chacune de ses mutations successives, on avait dit que la révolution française, ayant achevé ce qu'on appelait présomptueusement son œuvre, était finie : on l'avait dit et on l'avait cru. Hélas ! Je l'avais espéré moi-même sous la restauration, et encore depuis que le gouvernement de la restauration fut tombé ; et voici la Révolution française qui recommence, car c'est toujours la même. A mesure que nous allons, son terme s'éloigne et s'obscurcit. Arriverons-nous, comme nous l'assurent d'autres prophètes, peut-être aussi vains que leurs devanciers, à une transformation sociale plus complète et plus profonde que ne l'avaient prévue

ou voulue nos pères, et que nous ne pouvons la concevoir encore nous-mêmes ; ou ne devons-nous aboutir simplement qu'à cette anarchie intermittente, chronique et incurable maladie bien connue des vieux peuples? Quant à moi, je ne puis le dire, j'ignore quand finira ce long voyage ; je suis fatigué de prendre successivement pour le rivage des vapeurs trompeuses, et je me demande souvent si cette terre ferme que nous cherchons depuis si longtemps existe en effet, ou si notre destinée n'est pas plutôt de battre éternellement la mer"¹. Nous devons prendre au sérieux ces réflexions et confidences d'un homme qui prend du champ, qui ne se livre d'abord qu'à lui-même et se déleste dans l'écriture du poids de la parole publique de l'homme politique. Effectivement nous sommes bien loin des pages consacrées, dans *De la démocratie en Amérique* à la rareté des révolutions², dans lesquelles il pouvait exprimer ces craintes avant tout d'une nouvelle forme sournoise d'immobilisme radical et rassurer certains³. Il se pourrait bien que Tocqueville payât très cher, intellectuellement parlant, sa façon de s'arc-bouter sur sa définition de la démocratie comme étant avant tout l'égalité des conditions et l'avènement des classes moyennes, en se contentant de dénoncer l'envie et le manque de lumières de ceux qui voudraient accomplir la promesse d'émancipation ou d'une plus grande égalité économique et sociale. Ce qui est en outre remarquable dans ce passage des *Souvenirs*, c'est que notre auteur ne songe pas véritablement à se réfugier dans une position moyenne qui consisterait à nier que ces révolutions de 1830 et 1848 seraient tout de même moins radicales que celle de 1789, et que nous n'aurions affaire là, à tout prendre, qu'à un effet de rémanence plus tenace que prévu de l'hybris révolutionnaire. On se rappellera à ce propos le jugement de J.-C. Lamberti dans son *Tocqueville et les deux démocraties* : "Tocqueville a prêté trop de douceur aux démocraties, du moins dans cette troisième section de l'œuvre de 1840, car, par la suite, il est revenu à plus de réalisme ; il n'a pas assez distingué avec assez de netteté les prévisions à terme éloigné des réflexions concernant l'âge de transition"⁴.

¹ *Souvenirs*, XII, p. 87.

² Voir I, 2, p. 258-269, ch. XXI de la Troisième partie, intitulé donc "Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares".

³ I, 2, p. 268. "A mesure que j'examine de plus près les besoins et les instincts naturels des peuples démocratiques, je me persuade que, si jamais l'égalité s'établit d'une manière générale et permanente dans le monde, les grandes révolutions intellectuelles et politiques deviendront bien difficiles et plus rares qu'on ne le suppose"

⁴ J.-C. Lamberti, *op. cit.* p. 270.

Mais s'agit-il ici simplement d'une sous-estimation de la durée de la période de transition avant que les sociétés démocratiques s'installent dans le calme ambigu et dangereux qui doit être le leur, ou ne s'agit-il pas davantage d'une incapacité de Tocqueville à admettre que l'égalité est une culture qui ne saurait se satisfaire de celle que propose sa pensée, comme aussi bien, certes, celles des doctrinaires ? Bref qui réclame une certaine justice sociale pour être durablement pacifique ?

A croire donc, encore à suivre Tocqueville, que dans le champ de l'histoire, il faudrait se résoudre à admettre que tout est possible, tant les sociétés, en dépit de la nature de leur "assiette" restent traversées de potentialités dont elles ne sauraient jamais pouvoir se dire définitivement à l'abri, hantées plus particulièrement, pour ce qui concerne les sociétés démocratiques, par une quête d'égalité que le bon sens, sinon le souci des libertés, ou les conditions fondamentales d'existence de toute société, interdit de pouvoir satisfaire définitivement, sachant cependant que cet inachèvement signifie l'existence d'un terreau de frustrations dangereuses, quoiqu'illégitimes selon lui. Ce n'est jamais, chez Tocqueville, la paix qui serait "naturelle" entre nations et Etats (d'Holbach) et à l'intérieur de ceux-ci, non plus que la guerre (Hobbes) ; et cela tout simplement parce qu'avec l'histoire, nous sommes toujours déjà dans une réalité sociologique et morale particulières qui interdit ou discrédite ce type de postulat.

Et reconnaître le désarroi de Tocqueville, ayant sous-estimé le potentiel ou la durabilité du potentiel de violence des sociétés démocratiques, n'est-ce pas aussi reconnaître que les guerres totales de peuple à peuple, que permettent la culture et les institutions égalitaires, qui supposent tout de même une fureur nationale, une exaltation, voire un enthousiasme de nature "religieux", contradictoires avec les passions anémiées du moment, que ces guerres totales donc, ne sont peut-être pas seulement derrière nous ? S'il y a encore des révolutions possibles, c'est aussi qu'il y a sans doute encore de grandes passions possibles; s'il y a possibilité de violences internes, signes "d'envie ou de frustrations", il y a peut-être encore possibilité de dérives belliqueuses, quoique l'envie avive sans doute plus aisément l'esprit révolutionnaire que l'esprit belliciste. Ou pour le dire autrement, si Tocqueville s'est quelque peu trompé à propos des

révolutions, peut-être s'est-il trompé pour ce qui a trait à la faiblesse de la capacité de mobilisation nationaliste violente des démocraties.

Et jusqu'à quand les penseurs se laisseront ainsi surprendre par l'histoire, pour s'être trop fiés à leurs certitudes optimistes ou naïves, ou aux chants des hommes qui peuvent craindre de passer à côté "d'expériences" violentes qui seraient enfin la rédemption attendue, dans un monde qui aurait perdu ses repères, voué à la médiocrité, à la monotonie, anémié, et repu de sa bonne conscience raisonnable, ces hommes trouvant même parfois alors dans la technique et la mécanisation des âmes qu'elle autorise une source nouvelle d'exaltation qui serait non seulement ivresse primitive de l'instant, mais engendrant un sursaut de civilisation ? Tocqueville, quant à lui, ne sera jamais, quel que soit son retrait ou son dégoût devant les valeurs des sociétés modernes, un chantre de la mystique de la guerre. C'est peut-être là un aspect non négligeable de son originalité. De même qu'il a fait le deuil des sociétés aristocratiques, de même il se refuse à reconnaître un idéal dans l'usage de l'armée, ou une forme de sanctification de l'existence, une ouverture ontologique vers l'Être qui ne se dévoilerait que dans la plus extrême négativité¹. Que la guerre arrache ponctuellement l'homme et les peuples à leur inertie, à leur individualisme, à leurs petits intérêts, soit ! Mais ce n'est là qu'un effet salutaire ponctuel et qui se paye trop cher; ce n'est pas là qu'il faut chercher une quelconque "vérité" sur l'existence, le nouveau ou l'ultime *sacré* des sociétés futures et il n'y a guère à se réjouir durablement de ce dessaisissement soudain de chacun et de tous par la nécessité des armes.

Pour l'heure, si l'on regarde la situation de l'armée, que peut-on en effet y découvrir, sans même parler donc des mœurs ou des attentes de la société civile ? Les engagés volontaires d'aujourd'hui dans une armée professionnalisée ne sont peut-être plus "avant tout" des citoyens prêts à mourir pour la patrie. Leurs motivations sont diverses, le recrutement doit en tenir compte, leurs formations et leurs missions le seront peut-être tout autant, et pourront même

¹ Sur la mystique de la guerre et ses chantres, voir R. Caillois, *op. cit.* p. 201-244.

s'inscrire dans le cadre d'intervention internationales¹. Et si l'on doit bien sûr, certes, distinguer une armée nationale de professionnels, dotés d'un statut spécifique, et les sociétés militaires privées, les mercenaires que les instances internationales réprouvent aujourd'hui officiellement, il reste bien que nous avons affaire dans les deux cas, à la perte d'un lien essentiel entre la société et son armée. Dans un cas, la guerre est un métier, dans l'autre, on pourrait dire qu'elle est ouvertement l'objet d'un négoce ; mais dans les deux, il n'est plus question de vertu civique au premier chef, même si celle-ci peut faire partie des raisons profondes de l'engagement dans une armée nationale pour une solde bien inférieure au salaire reçu dans une société militaire privée.

Il est vrai, cela étant, que pour d'aucuns, cette professionnalisation semble ne pas poser de problème majeur².

Sans doute, pourrait-on dire, parce que les fondamentaux de nos sociétés modernes apparaissent suffisamment saines, et que ces professionnels ne sont plus en rien, en leur majorité, des "prolétaires", mais davantage des techniciens, diplômés, voire des contractuels soucieux, sinon d'efficacité en termes de compétences létales, du moins de respect de la discipline, de l'ordre, ne représentant alors ainsi une menace, ni pour les civils ni pour le pouvoir politique. Cela étant vouloir donner une réponse *ex abrupto* à cette question peut sembler bien téméraire, sans tenir compte de la diversité des situations et du problème des démocraties en train de se construire et en recherche de leur assiette, surtout si l'on considère que respecter la démocratie signifie toujours aussi respecter les droits de l'homme. Or ce dernier point est encore aujourd'hui des plus sensibles dans le fonctionnement des armées les plus modernes, sur des théâtres d'interventions militaires ou non. Peur, manichéisme, esprit de vengeance devant le corps d'un camarade tombé au combat, déficience de l'encadrement, les occasions de commettre des fautes sont nombreuses.

¹ F. Gresle, « La « société militaire » » *Son devenir à la lumière de la professionnalisation*, Revue française de sociologie, 2003/4 Vol. 44, p. 796.

² Voir B. Boëne : " L'armée professionnelle ne suscite pourtant aucune des craintes qui ont longtemps eu cours au XX^e siècle" in *La professionnalisation des armées : contexte et raisons, impact fonctionnel et sociopolitique »*, in Revue française de sociologie, 2003/4 Vol. 44, p. 647, et p. 657 "[...]on cherche en vain des pays où l'intégration sociale, culturelle et politique des cadres militaires professionnels n'a pas fait disparaître toute crainte de les voir s'en prendre de vive force aux fondements des régimes démocratiques, anciens ou nouveaux." Cf. aussi p. 684.

c: Il y a encore une dernière remarque qui vient parfois étayer l'inquiétude de Tocqueville, concernant la présence d'une armée au sein d'une société démocratique, sa capacité à se fondre en celle-ci et à en prendre la défense lorsque la nécessité s'en fait sentir. Il s'agit du problème des révolutions, des séditions ou des coups d'État.

Il est vrai que Tocqueville n'envisage pas sérieusement qu'une guerre une fois terminée, les généraux puissent profiter de l'occasion pour s'emparer des rênes du pouvoir; ou à tout le moins n'est-ce pas la menace la plus pressante et sûrement pas la plus invisible et prévisible. Mais il y a d'autres façons ou d'autres opportunités pour certains membres d'une armée de "réussir" au détriment des institutions libérales.

x. Et il ne cessera de voir combien ces mêmes généraux pourraient trouver leur compte à entraîner leur troupes dans un coup d'État provoqué par un homme qui saura suffisamment rassurer les classes moyennes devant, précisément, les agitations révolutionnaires. Et les soldats ne se feront guère priés. Le fonctionnaire a parfois ceci de particulier qu'il a parfois tendance à oublier son origine sociale dont il a su s'extraire en se soumettant plus directement au pouvoir de l'État. Il peut préférer sa sécurité à la fidélité à sa classe sociale d'origine, surtout si celle-ci, en l'occurrence le prolétariat, n'est pas encore ce qui peut lui conférer la fierté de lui appartenir. Quitte ainsi à se faire l'agent de sécurité des propriétaires contre les menées révolutionnaires de certains, avant de devenir l'agent et l'homme de main de celui qui aura su le flatter avec habileté. Pour à son tour en devenir sans doute l'esclave. "Mais au fond, il n'y a rien de moins maître de sa conduite qu'un Prince absolu : il dépend de son armée et quand on a surexcité au-delà d'une certaine mesure l'ambition, la cupidité et les haines nationales dans cette armée, il n'est pas facile de la laisser longtemps en repos"¹. Ce qui signifie qu'elle influera sans ambages sur les orientations et la tonalité de la politique étrangère.

Quand bien même, au demeurant, les juristes, de leur côté, refuseraient de se rallier à ces dérives. Et Tocqueville, peu amène, en effet, parfois, à l'endroit de l'administration

¹ A. H. Reeve, 25/04/1858, VI, 1, p. 261.

juridique, sait néanmoins rendre hommage, à l'attitude, durant le coup d'État de décembre 1851, à l'attitude de la Haute Cour. "Un mot encore pour noter un fait à l'honneur de la magistrature française dont le souvenir vivra dans nos annales. L'armée refusa d'obéir au décret de l'Assemblée captive accusant de haute trahison le Président de la République ; mais la Haute Cour de justice s'y est soumise. Ses cinq juges, siégeant au milieu d'un Paris asservi, ont eu le courage de se réunir au Palais de Justice à l'encontre de la loi martiale et d'entamer une procédure judiciaire contre Louis-Napoléon triomphant dans la rue, mais accusé par la loi de haute trahison"¹.

Au fond, le prolétaire ne se sent pas très concerné par les libertés que ressassent Tocqueville, libertés qui concernent surtout les classes moyennes qui ont désormais tout à gagner à un statu quo social, en appelant "société de libertés et d'égalité," la société qui entérine les inégalités sociales et économiques dont ils touchent les dividendes. Si donc le prolétaire peut se retourner contre ses frères d'origine, une fois endossé l'uniforme, il n'éprouvera certes pas davantage de scrupule à être l'agent qui étouffera les libertés de ces classes moyennes dont il a sans doute dû subir certaines humiliations. Si les officiers peuvent gagner quelques galons supplémentaires, comment ne pas comprendre, d'une certaine façon, sans les justifier certes, leurs appétits dans une société qui au mieux se montre si indifférente, pour ne pas dire davantage, à l'endroit de ce qu'ils peuvent moralement représenter de positif. Que Tocqueville puisse appeler cela de l'*envie*, une pathologie des démocraties en dit long sur ce que peut être au fond l'impensé d'une doctrine libérale, et les déboires à laquelle elle s'expose en semblant parfois incapable d'évaluer sur quels degrés d'injustice ou de violence structurelle elle repose. Certes la démocratie peut générer, comme le laisse entendre son correspondant, les conditions du césarisme², mais il n'en reste pas moins, toutefois que ce n'est pas nécessairement le peuple, ou le

¹ A Mrs Grote, 8/12/1851, VI, 1, p. 128. Toute cette lettre est un document très précieux sur les événements du 2 décembre. Sur les chiffres des arrestations, déportations, proscriptions lors de ce coup d'État, on pourra se reporter à la note 1 de la lettre à Reeve du 9/01/1852, VI, 1, p. 132. Pour exemple, l'autorité militaire reconnut 26 884 arrestations.

² Voir lettre de H. Reeve à Tocqueville, du 23/03/1853: "Mais on a voulu de la démocratie -on a voulu de la souveraineté du peuple : et lorsqu'elles sont établies ces deux principes vous répondent les mots de pouvoir absolu et Empire. C'est là ce qui me semble séparer le pouvoir de L(ouis) N(apoléon) d'un despotisme ordinaire, mais à prendre les faits tels qu'ils sont, c'est à l'état de la nation qu'il faut s'en prendre plus encore qu'à l'homme qui en fait son profit, d'une manière il est vrai sans exemple". VI, 1, p. 141.

principe de sa souveraineté qui doit porter seul la responsabilité du retournement de la démocratie en une société gouvernée par le sabre.

Ce que Tocqueville peut admettre, en revanche, c'est la responsabilité de la classe politique. Ainsi par exemple dans une lettre à H. Reeve du 13/08/1858, en évoquant le comportement du ministère anglais. de l'époque. "Un ministère [en l'occurrence le ministère Derby] qui gouverne par la tolérance de ses ennemis les plus naturels et qui est obligé de faire constamment aux affaires le contraire de ce qu'il a dit dans l'opposition, voilà un spectacle qui n'est pas favorable à la moralité des institutions sous l'empire desquelles il peut se produire. Ce sont des scènes semblables qui, en France, ont porté la nation à croire que le gouvernement parlementaire n'était qu'un instrument à l'usage de quelques ambitions privées et se bornait à un simple jeu d'adresse, auxquels se livraient quelques joueurs privilégiés, en présence d'un peuple à peu près désintéressé dans le sort de la patrie"¹.

Qui plus est, une armée peut avoir aussi acquis sur des champs de bataille coloniaux de fort mauvaises habitudes à l'endroit des civils et du respect de la loi². Et l'histoire lui donnera raison. A côté des "vieux africains" qui sauront attester de leur légalisme, (Changarnier, Lamoricière, Bedeau) pris par la vie parlementaire, il y avait la "jeune Afrique", constituée de jeunes officiers avides de succès rapides, dédaigneux à l'endroit des "généraux-avocats", parfois mécontents d'avoir été laissés à l'écart des faveurs des princes d'Orléans, et c'est là que Louis-Napoléon saura chercher et trouver des soutiens. Et l'historien P. de la Gorce, auteur de ces mots³, résume ainsi la situation en quelques belles pages dont nous nous inspirons de beaucoup. "Le métier des armes serait trop beau si la passion de l'avancement ne le gâtait quelquefois, comme un vulgaire alliage altère l'or le plus pur. La rapide fortune de Lamoricière, l'élévation subite de Cavaignac, les succès éclatants de Changarnier avaient créé une émulation qui, chez quelqu'un,

¹ VI, 1, p. 270. Sur, ce problème du désintérêt ou du dégoût à l'endroit de la politique dans les sociétés d'aujourd'hui, voir J. Généreux, *La dissociété. A la recherche du progrès humain* I, Essais, Seuil, 3^eédit., 2011, p.44-53.

² Cf. à H. Reeve 8/12/1851, VI, 1, p. 122.

³ Pierre de la Gorce, *op. cit.* Tome I, p. 448.

allait jusqu'à l'envie : de là une tendance à épouser le parti contraire de celui que ces illustres soldats avaient embrassé". Voilà une psychologie que n'aurait sans doute pas désavoué Tocqueville¹.

Il peut concrètement déplorer la conduite de l'armée, la rancœur et le mépris à l'endroit du civil qu'elle manifeste quotidiennement, quoique moins violents, certes, qu'à l'endroit de l'indigène, ce n'est pas ce qui l'amènera, nous aurons l'occasion d'y revenir, à remettre en cause la légitimité, la nécessité de la colonisation de l'Algérie, alors même qu'il reconnaît du danger que peut représenter une telle armée de retour dans la métropole. C'est qu'effectivement la grandeur à laquelle il aspire, qui lui semble nécessaire à l'individu démocratique, est une grandeur tout de même de puissance, une grandeur politique, et non seulement morale, celle-ci lui semblant dépendre d'une certaine façon de celle-là. Le message d'un Rousseau semble bien oublié: "Quiconque veut être libre ne doit pas vouloir être conquérant"². La conquête projetée sur des territoires qui ne semblent pas occupés par des peuples susceptibles sérieusement de devenir à leur tour envahisseur, pourquoi s'en dispenser, lorsque le gain politique semble si évident ?

Il est à noter qu'il n'est pas seul à s'inquiéter quoi qu'il en soit, des liens étranges possibles entre l'égalité et l'autocratie aidée de l'armée. Même son ami L. de Kergorlay, militaire peut s'inquiéter d'une société identifiée à une armée. "Je tremble de voir toute l'Europe dans un avenir rapproché gouvernée au nom de l'égalité par des armées et leurs chefs héréditaires ou non, avec ce détail de police qui existe dans un régiment, dans une classe d'écoliers, dans une prison. Je me représente tous les hommes devenus de petits garçons qu'on fouette, après avoir voulu être jusqu'au dernier de grands personnages"³. Si l'idée est aussi chez Tocqueville⁴, l'image n'en est pas moins saisissante et elle n'est pas, qui plus est, sans prendre une saveur autre dans la bouche de cet aristocrate qui sait prendre ainsi ses distances avec le culte ou les fantasmes de l'ordre militaire. Et d'ajouter d'ailleurs quelques lignes plus loin, sur la même page: "[...] mon court

¹ Plus généralement, sur Napoléon et cette armée d'Afrique, voir *ibid.* Tome I, p. 446-457-

² J.-J. Rousseau, *O. C.*, Gallimard, Pléiade, tome III, p.1013.

³ A Tocqueville, lettre n° 136, sans date, [1836 ?], XIII, 1, p. 427.

⁴ I, 2, p. 347, note de la page 323.

séjour dans l'état militaire m'a inculqué des principes d'exécution que je crois aussi nets que ceux d'un autre officier ; mais si je crois savoir comment le silence dans le range est le précurseur de la victoire, je ne pense pas que des armées qui sont sur un champ de bataille soient le genre humain ; heureusement l'état militaire n'est pas l'image de la vie ; il est l'image de l'exception". La formulation est claire et tranchante. Sans être aussi enthousiaste pour la démocratie que Tocqueville, Kergorlay, que le premier appelait son "maître"¹, a aussi de belles intuitions quant au devenir possible des sociétés qui sont en train de prendre forme sous ces yeux, lui si fidèle à d'autres valeurs. Polytechnicien, qui plus est, il ne pouvait pas, face à une culture de l'égalité, ne pas défendre les valeurs de l'instruction, ce par quoi se construit une égalité fondée sur l'effort et non pas sur l'envie de faire des autres, les victimes de notre envie paresseuse². Et cultivé, il ne pouvait pas ne pas voir le peu de souci des libertés ou de l'amour de l'humanité qui peut se cacher sous les beaux atours du beau style d'un Voltaire³. L'armée et la littérature peuvent avoir un *brillant* qui s'accommode assez bien d'une certaine insouciance à l'endroit d'autres valeurs.

y: Quant à l'encadrement, une révolution qui donne des places ne peut pas nécessairement leur déplaire. A ce titre que celle-ci se fasse au nom soi-disant de la démocratie, ou par haine véritable de la démocratie, peu importe. Et les deux peuvent fort bien aller de pair au demeurant, tant ces périodes se nourrissent parfois goulûment de vocables équivoques ou d'idées à double fond. Les exemples, pour J.-L. Benoît, au XX^e siècle, ne manqueraient pas pour illustrer cet axiome de la fragilité des démocraties modernes, installées ou naissantes⁴. Quoi qu'il en soit, c'est bien ce qui fit, semble-t-il le succès de la révolution auprès de l'armée. "L'armée formait, en effet, parmi les Français, la seule classe dont tous les membres indistinctement eussent gagné à la Révolution et eussent un intérêt personnel à la maintenir. Tous les officiers lui devaient leur grade et tous les soldats la faculté de devenir officiers. L'armée était, à vrai dire, la Révolution debout

¹ Lettre à L. de K. du 4/09/1837, XIII, 1, p. 472.

² Voir la même lettre à Tocqueville, n° 136, sans date, [1836 ?], XIII, 1 p. 428-429. Voir aussi D. A. Bell, *op. cit.* p. 27-61, le chapitre I, intitulé: "Officiers, gentilshommes et poètes".

³ Voir lettres à T du 16/08/1837, celles du 4/09/ 1837 et du 2/11/1837, XIII, 1, p. 468-469, 474, 482-483.

⁴ J.-L. Benoît, *Tocqueville, La démocratie au risque de son armée, La revue Tocqueville*, Vol. XXVII, n°2-2006, p. 204.

sous les armes. Quand elle criait encore avec une sorte de fureur : “Vive la République !” c’était un défi à l’ancien régime dont les amis criaient : “Vive le Roi !”. Au fond elle ne se souciait nullement des libertés publiques.”¹ Il y a bien ainsi une unité d’intérêts de l’armée, au regard de certaines situations. Elle renforce ainsi son unité en période de décomposition sociale, ce qui n’est pas sans conséquence.

Quoi qu’il en soit, un danger a été ainsi clairement identifié. Avant même de savoir si la présence d’une armée au sein d’une société démocratique ne remet pas en cause, ne fragilise pas le pacifisme foncier que l’on doit, selon Tocqueville, reconnaître à la structure de base morale et culturelle de celle-ci, il s’agit de savoir si cette armée ne compromet pas tout simplement, le devenir, la tranquillité publique, et les libertés de celle-ci.

En l’occurrence, la réponse de Tocqueville ne réside certes pas dans une modification des données sociales du problèmes. Ce ne sera plus jamais l’élite morale, sociale et intellectuelle qui composera la plus grande part de ces armées modernes qui se doivent au demeurant d’être nombreuses. Et dès lors que le recrutement touche ou va chercher principalement les classes basses de la société, les plus envieuses, les moins intéressées à un statu quo, l’attitude de l’armée à l’endroit de l’ensemble de la société restera problématique. Et il n’est pas sûr alors que le droit de vote concédé aux militaires², puisse suffire à leur assurer la reconnaissance à laquelle ils peuvent aspirer. Soit elle pourrait être tentée de regarder comme valeur négligeable ces libertés pour privilégier abusivement les valeurs qui ont trait à la sécurité, à l’ordre, dès lors qu’elle y trouvera son intérêt, soit elle peut même se laisser entraîner dans un projet démagogique, faute de devenir elle-même directement révolutionnaire. Le constat est bien là. “Après tout, et quoi qu’on fasse, une grande armée, au sein d’un peuple démocratique, sera toujours un grand péril ; et le moyen le plus efficace de diminuer ce péril sera de réduire l’armée ; mais c’est un remède dont il n’est pas donné à tous les peuples de pouvoir user.”³ Et il n’est pas

¹ *Fragments pour la Révolution*, II, 2, p. 291.

² Cf. sur le projet de Constitution de 1848, III, 3, p. 90.

³ I, 2, p. 276.

sûr alors qu'une milice bourgeoise ou une garde nationale puisse faire pièce aux agitations d'une troupe trop séditieuse.

Quoi qu'il en soit, si l'armée, pour Tocqueville a pu faire son miel des événements révolutionnaire de 1789, avec les conséquences que l'on sait, elle saura très bien voir où est son intérêt lors du coup d'État du 2 décembre 1851, après celui de "Napoléon le grand". Quand bien même le militaire a tendance à éprouver quelque difficulté à s'orienter dans le chaos d'une révolution, nous l'avons vu. Ainsi, par exemple, en parlant dans ses *Souvenirs*, du général Alphonse Bedeau, de retour d'Afrique en 1848 peut-il écrire que "Car j'ai toujours remarqué que les hommes qui perdent le plus aisément la tête et qui se montrent d'ailleurs les plus faibles dans les jours de révolutions sont les gens de guerre"¹. Et il ne faut pas moins d'un L. de Lamoricière, pour qu'il ait le sentiment qu'un général, au milieu de l'émeute, soit encore capable de conserver son sang-froid².

Tocqueville suit ainsi l'armée à la trace. Lors des événements de 1848, il repère sans indulgence les officiers "dont l'un à mine de sacripant"³, qui "montent à la tribune d'un pas théâtral, y agitent leurs étendards et y braillent avec beaucoup de haut-le-corps et de grands gestes de mélodrame je ne sais quel galimatias révolutionnaire"⁴. Et trois ans plus tard, voilà un coup d'État qui est encore une aubaine. "Si le nouveau régime déplaît aux partisans des institutions civiles, en revanche il enthousiasme l'armée qui découvre chaque jour davantage que le 2 Décembre lui a donné une position qu'elle n'avait pas eue en France depuis 35 ans et qu'il a fait d'elle la véritable aristocratie du pays. Il paraît que l'entraînement qu'elle montre pour le Président ou plutôt pour le système qu'il représente et les grades ou faveurs qu'il prodigue, va croissant"⁵ .

Ce qui n'est pas sans incidence sans doute sur la politique extérieure. S'établit

¹ XII, p. 64.

² *Ibid.*, p. 172.

³ *Ibid.*, p. 73.

⁴ *Ibid.*

⁵ A G. de Beaumont, le 1/05/1852, VIII, 3, p. 45.

donc en effet dans ce cas de figure un lien des plus malsains sans doute entre le pouvoir et son armée, avide de ses places dont Tocqueville n'a jamais sous-estimé le danger, et peut-être prête à toutes les aventures ou à tout le moins à tous les grondements pour les obtenir. Et l'auteur d'évoquer plus tard, par exemple, dans une lettre à G. de Beaumont du 24 janvier 1853, certaines tensions avec la Russie. "Mais qu'importe les fautes, quand on a assez de force pour en commettre tant impunément ? Il n'y a que la guerre qui puisse le perdre vite et la guerre nous perd tous avec lui. Quelle horrible situation !"¹ La guerre de Crimée sera un moment fort de cette politique belliqueuse, ainsi que de l'Alliance avec l'Angleterre. Mais ensuite, peut-être aura-t-on toujours le même problème. Comment finir une guerre, et que faire d'une armée qui a acquis le sentiment de sa force ou en l'occurrence le souvenir de ses souffrances ? "Ce ne sera pas pour lui [l'empereur] un médiocre embarras que de faire revenir de Crimée une armée qui n'aura connu de la guerre que les privations et les misères, peu compensées par de grands succès. L'effet sur l'armée sera, assurément, très mauvais ; mais le bon peuple français sera si content de la paix, quelle que soit la paix ; il se remettra de si grand cœur à faire des chemins de fer, de la houille et du calicot, et saura si grand gré à son gouvernement de lui faire faire de bonnes affaires en calicots, en houille et en fer que je crois qu'à tout prendre l'Empire n'en souffrira pas trop"². Cette tirade est exemplaire de notre auteur: mépris à peine déguisé pour les "affaires" et le bon peuple qui s'y attachent, mépris pour une paix qui n'est que le signe d'une obsession du bien-être contrarié, inquiétude à l'endroit de l'armée. Certes, on le remarque, qu'il s'agisse de l'armée ou du peuple, il n'est nulle question de libertés ou de grandeur.

On notera tout de même que vouloir la guerre à l'extérieur, ce n'est pas exactement la même chose que vouloir la révolution à l'intérieur ou être porté à la sédition ou au coup d'état. On pourrait imaginer que "l'on", que le peuple avec ou sans l'aide d'autres classes, fît la révolution précisément pour éviter les dérives d'un pouvoir belliqueux qui l'était pour se débarrasser à bon compte de troubles sociaux nés peut-être de véritables injustices. On pourrait

¹ VIII, 3, p. 86.

² A G. de Beaumont, VIII, 3, 283.

faire la révolution sans vouloir du tout faire la guerre, voire pour éviter celle-ci. Mais Tocqueville, a sans doute trop tendance à ranger immédiatement guerre et révolution dans la catégorie générale des désordres, de ce qui effraye les tenants de l'ordre et de la tranquillité publiques à tout prix, pour en examiner la différence au niveau des justifications et des motivations.

Accordons tout de même que notre auteur, dans une note de la page 346 (I, 2) portant sur la page 284 — le chapitre XXIV de la troisième partie, intitulé donc *Ce qui rend les armées démocratiques plus faibles que les autres armées en entrant en campagne, et plus redoutables quand la guerre se prolonge*— que notre auteur, donc, voit bien que, moins l'armée, gagnée par la mollesse générale des mœurs, sera capable en fait précisément de mener une guerre à l'extérieur, plus il pourrait se satisfaire d'une révolution à l'intérieur. "Il ne faut pas croire que cette disposition pacifique l'éloignât des révolutions, car les révolutions, et surtout les révolutions militaires, qui sont d'ordinaire fort rapides, entraînent souvent de grands périls, mais non de longs travaux ; elles satisfont l'ambition à moins de frais que la guerre ; on n'y risque que la vie, à quoi les hommes des démocraties tiennent moins que leurs aises".

Il faudrait se souvenir davantage de cette dernière remarque qui est comme la signature de la sociologie tocquevillienne lorsque l'on veut comprendre sa vision des sociétés modernes. Le souci de l'aise et du bien-être, pour un homme démocratique ne passe par le travail et la vie honnête et rangée, que par défaut. Et l'on n'oubliera pas donc non plus qu'une armée démoralisée sera portée à la révolution, aux comportements séditieux dans l'exacte mesure où elle perd en esprit militaire. La guerre, c'est ce qui fait sa grandeur, sa légitimité, ce qui lui accorde reconnaissance, et lui permet de conquérir la gratitude de toute une société. Or plus elle sera corrompue par la mollesse des mœurs démocratiques, moins elle sera efficace pour défendre cette société, plus elle représentera un danger pour celle-ci. "Il n'y a rien de plus dangereux pour la liberté et la tranquillité d'un peuple qu'une armée qui craint la guerre, parce que, ne cherchant plus sa grandeur et son influence sur les champs de bataille, elle veut les trouver ailleurs. Il pourrait donc arriver que les hommes qui composent une armée perdissent les intérêts du citoyen

sans acquérir les vertus du soldat, et que l'armée cessât d'être guerrière sans cesser d'être turbulente"¹. Si une armée belliqueuse est ou peut être un danger pour une société pacifique et aux institutions libérales, une armée amollie en représente un autre, et il faudra se demander si la porosité de l'institution aux valeurs de la société civile par l'intermédiaire de la conscription ne serait pas là à double tranchant. A tout le moins, cette influence mériterait d'être soigneusement filtrée: laisse filtrer l'esprit civique soit, laisser filtrer la mollesse des mœurs, non. Ce qui fait que plus une société serait amolli, plus son armée aurait besoin d'être coupée moralement de la nation, au risque d'accroître la tension avec celle-ci de toutes les façons possibles et dans toutes les circonstances imaginables. Remarquons néanmoins que l'amollissement ne la fait pas nécessairement sortir radicalement d'une culture du risque, mais au contraire la renforce, cette culture étant celle d'un courage qui se crée donc de la rencontre de l'avidité pour le bien-être, de l'absence de celui-ci, et du peu de goût pour un travail régulier. Il reste à espérer que l'esprit du fonctionnaire prudent (la sécurité), l'emportera sur une telle culture (des "aises").

Cela étant, dans une version moins pessimiste donc, on peut concevoir qu'une armée peut être prête à pousser quelque peu à la guerre, là où elle atteste de sa grandeur sans avoir aucune envie d'être une menace pour l'ordre public, d'une part parce qu'elle aime l'ordre avant tout, et d'autre part parce que les institutions lui accorderaient une certaine reconnaissance, aussi "civile" soit-elle.

z: Inversement, on pourrait envisager que ce soit certains révolutionnaires qui voient dans l'armée, la force et la vitalité qu'elle exprime, un modèle de démocratie ou de méritocratie virile balayant le bavardage de la "représentation", jouant sur un mode hystérique en quelque sorte, ce que d'autres interpréteront plus calmement comme la fusion de l'armée et de la nation, comme idéal de paisible mobilisation permanente et insensible en quelque sorte.

Ainsi Adolphe Blanqui, ce prophète de l'insurrection permanente ne peut s'empêcher d'être fasciné par la "vérité" qui émane des baillonnnettes, loin des pantalonnades de la

¹ I, 2, p. 346-347, note de la page 284.

“marmite représentative”. Ce qu’il veut au fond, c’est sortir des valeurs bourgeoises, trouver dans l’activisme révolutionnaire, non pas seulement un moyen d’obvier à la représentation-confiscation, mais aussi un mode d’existence salvateur ou purificateur. Ce qui suppose qu’il chevauche la requête interminable, et sans satisfaction assignable, de l’égalité. D’une certaine façon, “l’enfermé” a trouvé une solution à l’entropie morale qui menace la société; il est bien celui, qui né, la même année que Tocqueville, cherche et croit avoir trouvé une modalité d’existence qui permet à l’homme et à la société d’échapper à leur affadissement, et qui établirait qui plus est la justice. L’insurrection, la violence révolutionnaire, voilà à la fois le moyen, ou le fin, tout autant que la justice, sans doute¹. Nous sommes bien dans une mystique de l’action, une sacralisation de l’énergie, loin des débats prétentieux, des délibérations risibles et des démissions honteuses.

Pour notre auteur, ni la révolution, ni la guerre et leur mystique ne sont les remèdes valables et durables au malaise social qu’il déchiffre dans la société. Ni la race des révolutionnaires², ni celle des traîneurs de sabre, ne l’attirent particulièrement ou ne semblent à ses yeux incarner une possibilité de sortie satisfaisante de l’atonie morale de notre modernité. Et ce ne sont pas les révolutions ou les guerres totales, qui viendront après sa mort secouer l’histoire du monde qui auraient certes pu l’exalter ou le faire changer d’avis. Tocqueville veut bien d’un peuple vif, soucieux de lui-même, mais sans être un doctrinaire, sans vouloir l’être, il ne cesse de fabriquer des médiations qui permettent de pallier à l’impétuosité, à la précipitation législative d’un peuple souverain. La souveraineté du peuple, soit. Mais un peuple apaisé, raisonnable et raisonné, qui cherche à faire son éducation par les associations, les libertés locales, sûrement pas un peuple qui voudrait ne jamais se défaire de ce qu’il peut avoir d’emporté, d’insuffisamment

¹ Voir sur A. Blanqui, P. Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, op. cit., p. 141-167; p. 145 “Celui que l’on a appelé “l’Enfermé” n’a cessé d’imaginer des coups de force ou de rêver à un grand embrasement du monde, seul susceptible de le transfigurer. L’action révolutionnaire permet pour lui d’affranchir la société de ses tristes pesanteurs”. Et p. 155: “Le pouvoir créateur ne vient pas de la nature des idées ou de la description des politiques à mettre en œuvre : il réside dans la subversion révolutionnaire”.

² Voir le portrait de “l’agitateur” qu’il peut faire dans ses *Souvenirs*, tel qu’il lui apparaît à l’Assemblée: “C’est alors que je vis paraître, à son tour, à la tribune un homme que je n’ai vu que ce jour-là, mais dont le souvenir m’a toujours rempli de dégoût et d’horreur ; il avait des joues hâves et flétries, des lèvres blanches, l’air malade, méchant et immonde, une pâleur sale, l’aspect d’un corps moisi, point de linge visible, une vieille redingote noire collée sur des membres grêles et décharnées ; il semblait avoir vécu dans un égout et en sortir ; on me dit que c’était Blanqui”. XII, p. 135.

éclairé, au nom de fins aussi généreuses, utopiques, et envieuses qu’elles soient. Cette mobilisation permanente du peuple, voilà ce qui ne laisse jamais de l’inquiéter, aussi prêt à célébrer de grandes émotions communes qu’il soit.

Notons que ce qu’il appellerait régulation, d’autres le comprendront comme confiscation, domination, hypocrisie d’une minorité d’un pouvoir qui sous couvert de légiférer, de gouverner au nom de la majorité ne fait qu’engendrer une société où règnent les oligarchies, gangrenant aussi bien l’image de l’espace public que les libertés et les conditions de dignité des individus ou de certaines minorités. Contre le libéralisme qui peut se vouloir cosmopolitique, pour mieux casser les garde-fous que dresse l’État contre les abus des pouvoirs économiques ou des aristocraties de “reproduction”, qui prétend vouloir la paix, pour mieux imposer son modèle économique, social, politique, fait de violences légales, symboliques, et matérielles, on pourrait trouver parfois, sans avoir l’occasion de nous y attarder, des auteurs qui aujourd’hui encore semblent de façon plus pacifique ou non, c’est selon, redonner vie à cette idée d’un peuple constituant, d’un espace public qui ne cesse de frémir ou de jouir de lui-même, voire d’injecter de “l’amour” dans le corps social, sans que cette épreuve de soi d’une “multitude” soit l’occasion de développer une défiance à l’endroit des autres peuples, bien au contraire. Il ne s’agit pas seulement de la création continuée d’un espace public par l’organisation du débat entre instances raisonnables qui accepte le “jeu” des institutions parlementaires, mais de la réappropriation par la multitude de ce pouvoir que ceux qui se flattent d’avoir le monopole du raisonnable ont pu confisquer. Ainsi d’un Antoni Negri, d’un A. Badiou, peut-être, qui semblent voir dans une démocratie en son assiette, non pas seulement une société apaisée, endormie dans le culte d’un matérialisme honnête, mais l’effet d’un pouvoir qui étouffe le peuple, voire les autres peuples, sous une légitimité qui ne sert que les intérêts de chacun. Le terme de violence se dilue alors, et déborde, inonde les zones de la réalité politique que l’on veut croire pacifiée, en désignant ces rapports de pouvoirs qui sont de fait dénégarion de la souveraineté populaire¹.

¹ Voir Donegani et Sadoun, [2012], p. 61-66, 78-83.

On notera au passage d'ailleurs, combien la raison est un vocable aussi important dans notre modernité que celui de liberté, et sans doute davantage, puisque c'est au nom de raisonnable que l'on va définir et poser avec bonne conscience, prétendant éventuellement s'éclairer des leçons de l'histoire, en choisissant son éclairage, quelles sont les formes, la nature des revendications de liberté que l'espace politique peut intégrer et le pouvoir réaliser sans compromettre les bases mêmes de la société. On peut alors mesurer l'énorme responsabilité de ceux qui peuvent et savent jouer des procédures de légitimation en usant de ce terme, car l'on pourrait craindre qu'en en faisant simplement l'habillage de leurs préjugés, de leurs peurs, ou de certains intérêts, il ne discrédite définitivement le terme, alors que ces mêmes leçons de l'histoire devraient pouvoir leur montrer clairement ce qu'il peut en résulter.

Et il faut donc répéter ici que Tocqueville ne semble pas particulièrement séduit par l'idée d'une nation qui serait au demeurant trop réconciliée avec son armée, faisant donc de celle-ci le modèle du citoyen. Fantasma peut-être d'une société ordonnée, de fonctionnaires et travailleurs devenus les soldats d'une nation assimilée à une heureuse caserne méritocratique, il n'est pas dit que l'histoire n'aille jamais dans ce sens, mais fantasma qui pour Tocqueville serait seulement la rançon possible d'un gouvernement militaire. "Je suis convaincu que dans ce cas il se ferait une sorte de fusion entre les habitudes du commis et celle du soldat. L'administration prendrait quelque chose du militaire, et le militaire quelques usages de l'administration civile. Le résultat de ceci serait un commandement régulier, clair, net, absolu ; le peuple devenu une image de l'armée, et la société tenue comme une caserne"¹. Tocqueville laisse flotter parfois semble-t-il son imaginaire politique; et il aurait pu être surpris combien les sociétés modernes auront pu se figer parfois sur cette fantasmagorie. Le *Travailleur* d'E. Jünger², qu'est-il d'autre que cet homme dont parlait Tocqueville, dans lequel on aurait su injecter une bonne dose d'esprit de sacrifice ? Rappelons aussi ici la note d'A. Gain, de l'Édition M.- Th Génin : "[] Les États

¹ I, 2, p. 347, note sur la page 323. Voir aussi aujourd'hui la vision d'un Etat caserne ("The Garrison State") d'Harold Lasswell, in J. Joana, *op. cit.* p. 67.

² E. Jünger, *Le Travailleur*, Christian Bourgeois éditeur, 1989.

fascistes et en particulier le reich hitlérien ont répondu exactement à la définition avancée par Tocqueville. Ce qui est né à Nuremberg, ce qui venait s’y retremper naturellement aux sources, c’était bien “un peuple devenu une image de l’armée”, une “société tenue comme une caserne”¹. Dès que l’on hypostasie le peuple ou un mouvement quelconque, une cause, en lieu et place des individus qui les composent ou les animent, la tentation est grande de se simplifier la contrôle moral des hommes.

On sait que la conscription (abolie en Belgique en 1992, aux Pays-Bas en 1993 en France en 1996 pour telle ou telle raison d’efficacité, de coût, de perte du prestige de l’État-nation) visait à satisfaire, par-delà la fin de sa nécessité fonctionnelle (l’armée de masse), à trois mythes. Le premier était celui du citoyen-soldat, le second celui du brassage social, le troisième celui des tendances séditieuses d’un corps de professionnels plutôt “droitiers”². Une armée de professionnels, par voie de déduction, signifierait donc une perte de civisme de la société civile, la perte d’un certain vivre-ensemble qui pouvait compenser une société aux classes assez figées, la perte d’un précieux contre-feu à une volonté de la part des professionnels d’oublier leur lien de subordination logique au politique dans une société qui avait cessé d’être une “société militaire”.

Cela étant, faisant le deuil des deux premiers mythes, il reste effectivement, qu’une fois que l’on est aussi plus ou moins rassuré sur le comportement d’une armée de plus en plus professionnalisée, et de plus en plus parfois “privatisée”, armée dans laquelle le métier, la carrière sembleraient éventuellement pouvoir remplacer la vocation, le patriotisme et le goût du service, il n’est pas interdit donc de supposer que l’on peut assister bien naturellement à la volonté de celle-ci de peser sur certains choix ou certaines orientations politiques, que ce soit au niveau national, voire au niveau international, dans des organisations intégrées, au travers par exemple de certaines missions de renseignement qui peuvent lui être confiées, en amont des prises

¹ A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Librairie de Médicis, 1951, Tome II, p. 438, note 1

² Voir sur ce point B. Boëne, *La professionnalisation des armées: contexte et raisons, impact fonctionnel et sociopolitique*, *Revue française de sociologie*, op. cit., p. 656-657. Sur l’inquiétude, aujourd’hui aux États-Unis, d’une absence de conscription, pour ce qui concerne le contrôle des militaires par les politiques, voir J. Joana, op. cit. p. 269-270.

de décisions. Qu'une armée, comme toute institution, ait ses intérêts corporatifs, connaissent ses dérives bureaucratiques, qui pourrait songer sérieusement à le nier ? Et encore aujourd'hui, dans les ouvrages les moins polémiques, voire dans les déclarations de certains présidents eux-mêmes¹, peut-on trouver l'indication nette d'une inquiétude quant à la parfaite distinction que l'on serait en droit d'attendre dans une démocratie entre l'institution militaire, les professionnels de la sécurité d'une part, et les décisions ou les orientations politiques au plus haut niveau de l'État d'autre part.

B: Une sociologie des composantes de l'armée démocratique.

Trois remarques peuvent être utiles ici. La première pour rappeler combien Tocqueville ne peut que confondre, faire relever de la même analyse, la question de la guerre et celle des révolutions. Une fois certes laissée de côté l'instrumentalisation classique de la crise intérieure ou extérieure par le pouvoir en place pour renforcer son assise ou resserrer et restreindre les libertés. Ceux qui poussent à la révolution, qui veulent la révolution, ne peuvent que vouloir aussi la guerre (l'inverse n'est pas nécessairement vrai), si tant est qu'ils aient la capacité d'affronter cette épreuve, prêts à tout pour obtenir succès et reconnaissance à bon compte.

Lorsque la révolution est là et a vaincu, Tocqueville sait faire avec. Il sait même, de façon significative, s'enthousiasmer rétrospectivement pour le désintéressement moral qu'elle pouvait exprimer, pour sa générosité plus forte que l'ordre sclérosé qu'elle aura pu vaincre. Mais ensuite, il s'agit de montrer tout de même que l'on doit en finir avec l'esprit révolutionnaire au nom même de la révolution déjà faite, et se garder bien sûr de sombrer dans le "socialisme"². La

¹ Voir Dwight David Eisenhower, (1890-1969) quittant son poste de président des Etats-Unis en 1961, " Dans les organes politiques, nous devons veiller à empêcher le complexe militaro-industriel d'acquiescer une influence injustifiée, qu'il l'ait ou non consciemment cherchée". Et "Seul un ensemble uni de citoyens vigilants et conscients réussira à obtenir que l'immense machine industrielle et militaire qu'est notre secteur de la défense nationale s'ajuste sans grincement à nos méthodes et à nos objectifs pacifiques, pour que la sécurité et la liberté puissent prospérer ensemble", cité par J.-L. Benoît, *Tocqueville, La démocratie au risque de son armée, La revue Tocqueville*, Vol. XXVII, n°2-2006, (op. cit.) p. 205.

² Cf. III, 3, p. 173, 1848.

violence des révolutionnaires n'est pas l'effet inévitable de l'injustice sociale, mais une pathologie, un comportement, une tendance à référer à des passions basses et à un manque de lumières. Là, Tocqueville n'est absolument pas Rousseau qui veut voir dans la violence ou la corruption un "effet" avant tout d'une socialisation "faussée" ou truquée. Pour l'auteur de *La Démocratie en Amérique*, une dégénérescence morale de la société ne signifie pas en aucune façon nécessairement qu'elle reposerait sur des fondements injustes, et que les libertés réelles donc, que la justice, auraient été mal entendues ou mal distribuées, voire confisquées par le pouvoir, une caste ou une classe. C'est bien là un point ou un dogme important de la doctrine tocquevillienne. Une révolution aujourd'hui, désormais, ne peut être concrètement qu'un effet pervers d'une culture de l'égalité cédant à sa mauvaise pente, non pas le symptôme que des libertés pour certains auraient été oubliées ou négligées dans ce fameux processus d'égalisation des conditions pour en être restées à une pure et simple égalité devant la loi dans le meilleur des cas, sans que cela engendre donc une véritable égalité de respect, ou encore moins une égalité des chances, autorisée par cette mobilité sociale que l'on pourrait trouver aux États-Unis¹. Et nul doute qu'il aurait bien du mal à comprendre le sens des publications de plus en plus nombreuses, qui ne cessent d'évoquer ou de justifier aujourd'hui, la nécessité, pour les citoyens, d'être capables de s'indigner, de désobéir ou de se révolter, au nom des idéaux de liberté, mais aussi d'égalité et de justice de 1789².

La deuxième remarque consiste à insister sur le fait que Tocqueville laisse effectivement très en retrait la possibilité d'une armée reconnue par la nation et fière d'être le plus sûr rempart de ses libertés. On pourrait, au regard de notre situation d'aujourd'hui, de notre expérience républicaine somme toute relativement probante, d'un point de vue historique à tout le moins sinon de façon véritablement démonstrative, avoir du mal à apprécier la pertinence d'une telle analyse ou d'une telle volonté de prendre comme problème structurel ce qui semble

¹ Voir Lamberti [1983], p. 62.

² Cf. par exemple, parmi tant d'autres, Laugier Sandra et Albert Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie ?* La Découverte, Paris, 2011.

n'apparaître à nos yeux que comme un cas-limite de peu d'intérêt, pour ne pas dire quelque peu fantasmatique. Il est possible de répondre que c'est peut-être une heureuse configuration historique qui en préservant en activant les remèdes qu'évoque Tocqueville, nous épargne justement la réalisation de ce cas limite. Tocqueville nous présenterait comme d'essence ce qui après tout n'est sans doute qu'une possibilité. Mais est-on sûr que nos sociétés modernes soient définitivement à l'abri de ce type de problème ou de pression, que ces pressions soient explicites ou plus silencieuses, que ce soit non pas certes au nom d'une reconnaissance somme toute peut-être trop symbolique, mais au nom de la sécurité dont nos sociétés modernes auraient plus que jamais besoin, et cela aussi bien de par nos mœurs que du fait de leur nature même reposant sur une technologie aussi sophistiquée que fragile ? Nos villes modernes sont au fond si fragiles.

La troisième remarque est pour dire qu'après avoir évoqué avec le plus de vigueur possible la menace que doit faire peser sur une société démocratique la présence en son sein d'une armée de prolétaires ou de mercenaires (chap. 22), Tocqueville sait affiner son analyse pour faire quelque peu "retomber la pression" au chapitre suivant. Tocqueville est un assez bon rhétoricien pour savoir composer son œuvre et maîtriser le passage de la dramatisation à l'apaisement. Et cela, non pas en évoquant ce que pourraient être les militaires, ce que devraient être les mœurs de la société civile, en sa version haute (habitée par une culture des libertés et de l'engagement civique) mais en regardant plus finement peut-être ce qu'il en est des militaires, sociologiquement, au regard de leurs statuts et motivations différenciées. Après avoir parlé donc d'une armée de prolétaires, crispant ainsi le clivage social entre les classes moyennes et ceux qui seraient censés assurer la protection d'une telle société, il s'agit de se livrer à un feuilletage plus subtil des conditions et des ambitions de ceux qui composent l'armée.

Aurait-il renoncer à ce travail de précision, que c'est sans doute sans doute son analyse même des sociétés démocratiques, en leurs cohérences, en leur viabilité, qui devenait problématique. Tocqueville a parfois le sentiment si aiguïté de la tension entre les classes populaires et les classes moyennes, qu'il aurait pu glisser vers des analyses des sociétés

modernes assez proches de certains auteurs socialistes.

Les événements de 1848 n'auront fait sur ce point qu'aiguiser sa sensibilité, comme les événements de la Commune de 1870 n'ont pu d'ailleurs qu'exacerber à leur tour l'inquiétude d'autres auteurs. Mais céder à l'appel de la valeur cruciale et décisive de ce clivage, en rester à la menace essentielle pour les sociétés modernes que représenterait donc une armée de prolétaires eût risqué sans aucun doute d'estomper la force et l'originalité de son message sur les dangers des sociétés démocratiques qu'il veut déceler, sur ce fameux despotisme d'un genre nouveau qui les menacerait. La menace du césarisme est tout de même moins originale que celle d'un despotisme intellectuel et moral insensible, bienveillant, et presque maternel.

Pour mener à bien ce feuilletage sociologique qui a pour but donc de donner une vision moins dramatique ou rédhibitoire de la tension entre la nation et son armée, Tocqueville va distinguer trois strates: celle de l'appelé, celle du sous-officier, celle des officiers¹. Ce qui va déterminer d'une part la bellicosité respective de chacun, d'autre part sa plus ou moins grande réceptivité aux valeurs de la vie civile ou aux mœurs de la nation, le respect enfin qu'il peut entretenir à l'endroit des institutions de cette société. Car c'est bien dans cette porosité de l'institution aux valeurs de la société civile qu'il faut chercher un remède aux dangers que l'armée peut représenter.

a: L'appelé. Il y a ainsi d'abord les appelés. Le sort de ceux-ci, rappelons-le, à l'époque de Tocqueville, relève de la loi du 14 avril 1832 que fait voter le Maréchal Soult. Trois caractéristiques s'en dégagent. La première est celui du tirage au sort. La seconde est celui d'une possibilité de remplacement (possibilité de remplacement prévue dès 1798, rappelée par la loi Gouvion de Saint-Cyr de 1818, et qui ne sera supprimée qu'en 1872 après avoir fait l'objet de nombreuses critiques). La troisième est un service très long; de sept ans plus exactement². Le constat général de Tocqueville est que la durée du passage sous les drapeaux de l'appelé n'est

¹ Sur cette question de l'armée, on pourra lire une rapide synthèse dans O. Meuwly, *Liberté et Société Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Droz, Genève, 2002, p. 154-157.

² Sur ce sujet, cf. A. Corvisier, *op. cit.*, p. 409-418.

jamais suffisante pour dissoudre les valeurs qu'il importe de la vie civile et qu'il peut attendre avec quelque impatience de retrouver au terme de son appel. "Parmi les soldats qui composent une armée démocratique, quelques-uns s'attachent à la vie militaire; mais le plus grand nombre, amenés ainsi malgré eux sous le drapeau et toujours prêts à retourner dans leurs foyers, ne se considèrent pas comme sérieusement engagés dans la carrière militaire et ne songent qu'à en sortir. Ceux-ci ne contractent pas les besoins et ne partagent jamais qu'à moitié les passions que cette carrière fait naître. Ils se plient à leurs devoirs militaires, mais leur âme reste attachée aux intérêts et aux désirs qui la remplissaient dans la vie civile. Ils ne prennent donc pas l'esprit de l'armée ; ils apportent plutôt au sein de l'armée l'esprit de la société et l'y conservent. Chez les peuples démocratiques, ce sont les simples soldats qui restent le plus citoyens ; c'est sur eux que les habitudes nationales gardent le plus de prise et l'opinion publique le plus de pouvoir. C'est par les soldats qu'on peut surtout se flatter de faire pénétrer dans une armée démocratique l'amour de la liberté et le respect des droits qu'on a su inspirer au peuple lui même"¹.

On serait tout de même tenter d'ajouter que si l'on veut croire à cette importation des valeurs civiles par l'appelé, celui-ci ne doit donc pas être à son tour transformé par trop par une incorporation trop longue. Or nous avons rappelé plus haut que la durée du service militaire qui était fixée à six ans par la loi du 10 mars 1818 (loi Gouvion-Saint-Cyr, art. 20), avait été portée à 7 ans par la loi Soult du 21 mars 1832 (art. 30). En sept ans, à défaut d'oublier totalement la vie civile, on peut acquérir néanmoins de nouvelles habitudes assez différentes de celles qui ont cours dans celle-ci.

On ne saurait trop souligner le caractère décisif de ce passage, parce qu'il exprime bien là ce qui semble être le remède véritable aux yeux de Tocqueville, au danger qu'il a continûment souligner. Le remède à l'esprit grondant, séditionnel, de l'armée ou d'une partie de celle-ci (à l'époque, celle-ci est composé effectivement aussi bien d'appelés que de volontaires) ne peut résider que dans l'état moral de la nation, qui par l'intermédiaire de l'appelé, impose à

¹ I, 2, p. 276-277.

l'armée une certaine capillarité à l'endroit de valeurs et d'intérêts civils qu'elle pourrait être bien davantage tentée d'ignorer si elle était totalement, non pas seulement institutionnellement mais aussi sociologiquement parlant, repliée sur elle-même. Ce n'est donc pas l'armée qui va changer l'appelé, ce n'est pas l'armée qui va être ou pourrait être une école de culture civique dans une société menacée par un individualisme ou un matérialisme délétères, c'est l'appelé qui préserve l'armée, par sa présence en son sein, de la tentation de se couper de la nation ou de la tendance à se vouloir l'alternative morale à la dégénérescence de celle-ci. Est-ce à dire que ce constat ou espoir est exclusif de l'autre ? Pas nécessairement. Mais le civisme, faut-il le redire, que réclame une société moderne, de libertés, prospère et civilisée, pour Tocqueville, ne peut pas se construire en fait, d'un point de vue intellectuel et moral, sur le terreau des valeurs militaires. Si l'on peut donner le droit de vote aux militaires, on doit se souvenir tout de même, qu'il ne suffit pas de savoir mourir pour la patrie ou d'aimer l'ordre avant tout, pour être le citoyen dont a besoin la société que notre auteur appelle de ses vœux. Le bon soldat ne fait pas le bon citoyen. Et on pourrait presque ajouter que le bon citoyen n'est pas nécessairement un bon soldat. L'idéal du citoyen-soldat, ou le fantasme du civisme antique, un civisme qui aurait été pacifique, qui plus est, n'est pas véritablement à l'ordre du jour du libéralisme tocquevillien.

Il est vrai que Tocqueville se demandera parfois épisodiquement tout de même, dans la suite de sa carrière, sans s'en convaincre sans doute durablement, peut-on le dire, si ce n'est pas dans la discipline de l'armée, que l'on pourrait apprendre encore à faire des citoyens. Sauf que cette métamorphose du paysan en combattant que réussit l'armée est plutôt à mettre au compte d'une capacité d'enthousiasme, d'un bon conditionnement, que d'un véritable esprit éclairé de responsabilité qui s'allierait heureusement à un esprit de sacrifice. Et ce n'est pas parce que les codes de l'armée moderne parlent de la nécessité d'une discipline intelligente, d'un esprit d'initiative que l'on parle de la même chose que lorsque l'on voit la nécessité d'un esprit d'initiative civique qui saura résister à la pression du pouvoir par exemple, au nom d'idéaux de justice ou de liberté, par exemple. La capacité d'initiative que l'on attend du soldat et même de

l'officier n'ont pas plus à voir au fond avec l'esprit d'initiative souhaitable et nécessaire de la part d'un citoyen d'une société libérale que celle du commerçant qui tourne dans le cercle trop restreint de ses intérêts particuliers. Et l'on pourrait ainsi dire que les deux passent à côté du courage et de l'intelligence de ce citoyen dont Tocqueville ne cesse de dessiner le portrait idéal en se désespérant parfois de la capacité de la démocratie à en produire une concrétisation acceptable. Si le militaire reste engoncé dans un culte de l'ordre comme valeur suprême, un culte souvent sans lumières et parfois teinté d'aigreur à l'endroit de la société qui le méprise, allié à une capacité parfaitement respectable de service et de sacrifice, dans le meilleur des cas, le commerçant lui aussi soucieux de certaines libertés, reste prisonnier d'un culte et d'un calcul trop à court terme de ses intérêts particuliers. L'un est trop discipliné, et fasciné par l'ordre, trop "fonctionnaire" aussi pourrait-on dire, l'autre est trop intéressé ou individualiste. Dans les deux cas, on passe à côté de l'heureuse formule morale et intellectuelle du civisme dont nos sociétés modernes auraient besoin et dont Tocqueville prétend nous donner la formule.

Et de même donc qu'il sait célébrer les valeurs du commerçant, à rebours des valeurs du fonctionnaire, du militaire-fonctionnaire, ou du paysan, quand il s'agit de pointer le type de dynamisme, la nature de la mentalité et du psychisme de la figure emblématique de *l'homo democraticus*, de même inversement, il sait rendre hommage, et sans doute avec une indéniable sincérité, au patriotisme, à la grandeur patriotique de l'appelé, lorsque celui-ci se montre capable de dévouement et de sacrifice, bien loin de ses champs familiers. Si en temps de paix, l'appelé sait injecter dans l'armée des valeurs civiles qui peuvent faire heureusement contrepoids aux valeurs aigries d'une institution dangereusement tentée de se replier sur elle-même, il est vrai aussi donc qu'en temps de crise, l'armée sait aussi provoquer en l'appelé un esprit de sacrifice qui en lui-même, en ses temps de valeurs bourgeoises, peut apporter une bouffée de fraîcheur, aussi insatisfaisantes que soient les conditions, les causes et les limites de celui-ci.

Relisons donc ce court extrait d'une lettre à Mme S. Swetchine, datée 6 octobre

1855, durant donc la guerre de Crimée¹. “Ne vous étonnez-vous pas avec moi, Madame, en voyant sortir d’une nation qui paraît si vide de vertus publiques, une armée qui s’en montre si remplie ? Tant d’égoïsme ici, tant de dévouement là, ont de quoi confondre. Je vois partir un paysan pour rejoindre son régiment. Il se désole; souvent il pleure; la pensée qu’il va défendre son pays le touche peu. Il ne songe qu’à son champ, à sa petite affaire, à ses petits intérêts particuliers qu’il va quitter; il maudit le devoir qui l’en arrache malgré lui. Un an après je me fais apporter les lettres que le même homme écrit à sa famille. Il s’y montre prêt à tout supporter pour bien remplir son devoir militaire, il sait qu’un soldat doit sacrifier sans peine à chaque instant son bien-être et sa vie sans l’intérêt de l’armée. Il a trouvé ces maximes et ces coutumes établies; il les a prises avec la casque militaire. Il les quittera en la quittant; il redeviendra le pauvre diable que nous avons connu, et en transportera à la grande société aucun des sentiments qu’il a fait voir dans la petite. Jusqu’à ce que j’aie réfléchi à ce qui se passe dans nos armées modernes, je croyais qu’il y avait beaucoup d’exagération dans ce qu’on nous racontait des vertus publiques chez certains peuples de l’antiquité. Je ne pouvais absolument comprendre comment l’homme avait pu en être capable alors; car, enfin, c’est toujours le même homme que nous avons sous les yeux. Ce que nous voyons tous le jours dans nos armées l’explique. On était parvenu à faire pour la société civile ce que nous faisons pour la société militaire. Les citoyens de ce temps-là ne valaient peut-être pas mieux que nous individuellement et, dans la vie privée, ils valaient peut-être moins. Mais, dans la vie publique, ils rencontraient une organisation, une discipline, une coutume, une opinion régnante, une tradition ferme qui les forçaient d’agir autrement que nous.”

On notera toujours le remarquable talent de Tocqueville pour articuler l’esprit d’analyse et de mise en perspective sociologique avec le propos moraliste et le constat politique. C’est aussi, que les soucis de l’homme politique à l’écoute des événements qui ponctuent la guerre de Crimée ne sont pas immédiatement les mêmes que ceux de l’écrivain de retour d’Amérique et débutant dans la carrière. Ou plutôt la hiérarchie de ses préoccupations s’est

¹ XV, 2, p. 263-264.

quelque peu modifiée. Si à son retour des États-Unis, il s'inquiète sérieusement du danger que peut représenter l'institution militaire pour la société qui l'héberge, à l'époque de la Guerre de Crimée, en revanche, lui-même est assez pris par les émotions de son propre patriotisme et de son dégoût devant une société qui s'est soumise aussi rapidement à un despote avec la complicité active de l'armée qui avait il est vrai put faire ses classes en Algérie pour se laisser aller à un certain enthousiasme innocent à l'endroit de la bravoure rafraîchissante et glorieuse de ses paysans dont il n'hésite pas à d'autres moments à souligner la très basse ligne d'horizon intellectuelle et morale.

Pour en revenir alors à la capacité d'intégration totale du soldat par l'armée, Tocqueville la réserve en fait à celle de l'ancienne société aristocratique qui coupait beaucoup plus radicalement le simple soldat de la société civile. "Le contraire arrive chez les nations aristocratiques, où les soldats finissent par n'avoir plus rien de commun avec leurs concitoyens, et par vivre au milieu d'eux comme des étrangers, et souvent comme des ennemis"¹. Dans une démocratie, c'est donc *l'appel*, la conscription, qui sera la meilleure garantie contre les tentations séditeuses, révolutionnaires ou abusivement belliqueuses des armées. "Chez les peuples démocratiques, ce sont les simples soldats qui restent le plus citoyens; c'est sur eux que les habitudes nationales gardent le plus de prise et l'opinion publique le plus de pouvoir"². Nous savons que l'on pourrait douter de l'efficacité de ce rôle d'interface de l'appelé, tant l'équation semble insoluble entre les deux entités, se contentant d'un *modus vivendi*, qu'un folklore ne suffit sans doute pas toujours à changer en véritable relation de confiance, comme le souligne F. Gresle . "Il faut donc que l'Armée entretienne des contacts suivis avec une société civile dont elle se méfie par principe et qui, de manière réciproque, ne lui fait guère confiance. Et cela, en dépit de la généralisation du service militaire que les jeunes Français ont fini par s'approprier, en l'intégrant dans leur cursus personnel. Il est donc vrai que le service a contribué au resserrement du lien entre la nation et son armée, ainsi qu'on l'a vu en 1914. Mais, dans le même temps, le clivage s'est

¹ I, 2 p. 278.

² *Ibid.*

accentué entre les soldats de base, qui étaient des appelés, et les officiers et sous-officiers qui, dans leur immense majorité, étaient des militaires de carrière. En d'autres termes, les soldats du contingent n'ont jamais joué le rôle d'intermédiaires entre une société militaire qui leur restait étrangère, de par ses finalités, et une société civile qu'ils avaient hâte de réintégrer, tout en cherchant à tirer parti individuellement de leur passage sous les drapeaux.”¹

A charge, bien sûr, que les mœurs et l'opinion publiques soient en accord avec les exigences d'une société de liberté, aussi peu capables qu'elles soient au fond concrètement de les défendre. Bref *l'appel, la conscription* est la solution à la dangerosité que représente l'armée, cette armée dont aucune société ne peut faire véritablement l'économie, mais encore faut-il que l'état moral de la nation soit sain, installé dans une certaine culture de la liberté, et non pas seulement dans un patriotisme obtus avec lequel le pouvoir, lié plus ou moins à l'armée, pourrait jouer un peu trop aisément. La porosité de l'institution militaire aux valeurs de la société civile, telle que nous la propose ici Tocqueville, nous installe en fait dans une situation idéale, dans une représentation de la société moderne, dont on a commencé par extirper précisément le problème essentiel, sans que l'on sache vraiment qui devrait être crédité de cette culture heureuse et vertueuse. Est-ce donc l'État qui donnerait ainsi aux citoyens cette culture de libertés, pour éventuellement l'amener à résister aussi bien à l'ennemi qu'aux menées séditionnelles de l'armée ? Ou bien doit-on dire que l'État exalte exactement les valeurs dont il a besoin; un certain esprit de sacrifice, si possible déconnecté d'un esprit critique éclairé qui pourrait amener le citoyen à résister non seulement à l'ennemi extérieur mais aussi bien à l'ennemi intérieur, qu'il s'agisse d'une armée jouant contre le pouvoir en dépit de la société ou contre la société avec l'aval du pouvoir ? Peut-on attendre du pouvoir dans un État démocratique qu'il soit capable de vouloir éveiller dans les citoyens autant les Lumières et l'esprit de liberté que l'esprit de sacrifice, les deux pouvant très bien se retourner contre lui, dès lors que ce à quoi il tend est soit le despotisme traditionnel, militaire, soit plus probablement, un despotisme bureaucratique ou doux qui

¹ Voir F. Gresle, *op. cit.*, p. 791, © Ophrys. Document téléchargeable depuis www.cairn.

rencontrerait la résistance pugnace de citoyens peu soucieux de se voir “contrôlés”, infantilisés comme il le souhaiterait ? Et si l’État ne le peut, ni ne le veut, quelle configuration sociale doit-on imaginer pour que les citoyens soient aussi capables de résister à l’État, quel que soit le despotisme qu’il leur “propose” ou à l’armée, que de servir et de sacrifier lorsque l’Histoire le requiert ? Ce dont Tocqueville ne parvient pas, semble-t-il à prendre la mesure, c’est le décalage entre la relative facilité avec laquelle les hommes peuvent avoir envie d’obéir, de servir ou de sacrifier, et l’extrême difficulté avec laquelle on en fait des citoyens éclairés, responsables, et capables aussi effectivement de résister aussi bien à l’opinion publique qu’à l’État ou à l’armée. Il semble, somme toute, assez facile, de fait, de fabriquer du sens, qui facilite la soumission, surtout dans une société où l’injustice cherche des échappatoires ou des compensations ; il est beaucoup plus difficile d’imaginer une culture de liberté, qui soit capable d’échapper aussi bien au caprice, à l’esprit de désordre, au sentiment de l’absurde, que bien sûr, aux intimidations et à la répression de l’État, à son pouvoir intelligemment ventilé et au manque de confiance des citoyens entre eux. La Boétie avait déjà dit de belles choses sur ce problème¹.

Dire ainsi que les “appelés” sont la solution au problème de la dangerosité de l’armée, ce n’est pas seulement ainsi pointer plus ou moins involontairement la question d’une armée totalement faite de professionnels et de volontaires, c’est tout aussi bien pointer les raisons qui font que l’appelé ne serait pas seulement l’introducteur de valeurs de nonchalance et de pacifisme, mais aussi bien d’une active culture démocratique respectueuse des institutions. “C’est par les soldats qu’on peut surtout se flatter de faire pénétrer dans une armée démocratique l’amour de la liberté et le respect des droits qu’on a su inspirer au peuple lui-même”². On ne saurait être plus clair. Mais les “valeurs civiles” ne sont pas une réalité innée ou consubstantielle à on ne sait quel statut de citoyen. Encore faut-il qu’elles soient effectives, que l’on puisse les rendre attractives, par l’éducation certes, et sans doute, encore plus concrètement par une réalité

¹ Sur les raisons ou les causes de la servitude volontaire: l’oubli de la liberté, la corruption, la superstition, la “chaîne ininterrompue” qui remonte jusqu’au pouvoir, voir donc E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Edit. Payot & Rivages, Paris, 2002.

² *Ibid.*, I, 2, p. 278.

sociale qui en garantit l'effectivité. Autrement dit par une réelle justice sociale, ou à tout le moins par une réalité qui corresponde aux attentes du peuple en la matière. Or, on a parfois l'impression que Tocqueville se complaît dans une visions quelque peu fantaisiste de ce dont le peuple devrait se satisfaire en matière de justice sociale dans une culture démocratique, comme condition du développement parallèle d'une culture favorable au respect des institutions, et qui plus est des libertés, en son sein.

Bref, Tocqueville semblerait alors penser que le prolétaire, composante non négligeable de l'armée, en ses tentations révolutions, soit "neutralisé" pourrait-on dire par le petit propriétaire, le rentier, une certaine partie des officiers, voire par le prolétaire qui éventuellement serait prêt à se reconnaître ou à accepter la situation sociale présente, dont il n'est tout de même pas l'évident bénéficiaire. "Lorsque les citoyens ont enfin appris à faire un paisible et utile usage de la liberté et ont senti ses bienfaits; quand ils ont contracté un amour viril de l'ordre et se sont pliés volontairement à la règle, ces mêmes citoyens, en entrant dans la carrière des armes, y apportent à leur insu et comme malgré eux ces habitudes et ces mœurs. L'esprit général de la nation, pénétrant dans l'esprit particulier de l'armée, tempère les opinions et les désirs que l'état militaire fait naître ou, par la force toute puissante de l'opinion publique, il les comprime. Ayez des citoyens éclairés, réglés, fermes et libres, et vous aurez des soldats disciplinés et obéissants."¹

Force est de constater que l'on se rapproche singulièrement ici d'un souhait, sans que l'on en examine exactement tous les attendus. La question que ne semble pas voir, que ne peut sans doute pas voir Tocqueville, est que pour avoir des citoyens éclairés, réglés, soucieux de préserver les libertés, il faut être prêt à en payer le coût, au sens d'en assumer les implications en termes de justice sociale dans une société démocratique. Faute de quoi, comment ne pas comprendre les tentations séditionnelles de l'armée, au même titre d'ailleurs que les tentations révolutionnaires du peuple. C'est là le problème des analyses tocquevilliennes, accepter de tirer toutes les conséquences possibles, intellectuelles, morales de la démocratie, mais en étant

¹ I, 2, p. 275-276.

incapable d'en apprécier sereinement les implications en terme de revendications sociales et économiques.

Les deux sociétés, l'armée et le corps de la nation n'étant pas deux corps étanches, on peut estimer que la porosité réciproque jouera en faveur des valeurs de l'ensemble de la société, un peu selon cette logique toquevillienne qui laisse entendre qu'une civilisation inférieure subit toujours l'attraction d'une supérieure. Bref, nous avons là une analyse sensiblement différente de celle, plus brutale, évoquée en ce début de chapitre 22. On oublie le critère décisif de l'origine sociale de l'appelé ou de l'engagé, on retient simplement le fait qu'un citoyen peut être un bon citoyen, c'est-à-dire se reconnaître dans l'ordre social tel qu'il est institué selon des principes et préceptes libéraux, et l'on attend que par une espèce de capillarité culturelle, l'armée se détourne de ses mauvais penchants, partageant avec la société le même souci de défense de la patrie, protectrice des libertés qui rejaillissent jusqu'au cœur de l'institution militaire. Et il est vrai, qu'en dépit de la pratique des remplaçants, les appelés ne seront pas nécessairement seulement ces prolétaires qui rentreraient dans l'armée uniquement attirés par l'appât d'une modeste sécurité. "Si donc vous pouvez fonder un état de société où chacun ait quelque chose à garder et peu à prendre, vous aurez beaucoup fait pour la paix dans le monde."¹

Cela étant, effectivement, par-delà le principe d'équité, on peut comprendre que le "remplacement" soit un problème essentiel lorsqu'il s'agit de dresser le portrait moral de l'armée dans son rapport au restant de la société. Supprimer le remplacement, favoriser une armée de conscription serait le meilleur moyen d'obvier au tempérament éventuellement séditieux de l'armée ou aux intérêts dangereux de militaires professionnels. Et l'on sait que Tocqueville, lors de la discussion de la Constitution de 1848, s'était montré effectivement très réservé sur cette pratique qui donnait d'ailleurs lieu à une véritable industrie². Que la citoyenneté, par ailleurs, aille de pair avec la propriété et le droit ou le devoir de porter les armes n'est pas une thèse nécessairement absurde. Sauf à imaginer une société démocratique dans laquelle *l'envie* ou

¹ I, 2, p. 259.

² III, 3, p. 153.

l'avidité ait disparu, ou une société dans laquelle les intérêts matériels des propriétaires se révèlent parfois congruents avec ceux des prolétaires-militaires qui ont intérêt à ce qu'il y ait la guerre.

Mais cela étant, que doit-on penser du cas de figure selon lequel on aurait affaire néanmoins à une armée comportant un pourcentage respectable de volontaires ou de professionnels ? Eh bien, dans l'optique de Tocqueville, nul doute qu'il faille alors réactiver le tableau de la dangerosité optimale de l'institution militaire pour la société civile et son pacifisme.

Car on doit se rappeler en effet que, en "Rubbish"¹ de l'édition Nolla, on trouve tout de même l'annotation suivante que nous avons déjà rappelée. "La tendance naturelle d'un peuple démocratique est d'avoir une armée de mercenaires". Ce qui remet donc en question et de façon inquiétante la solution que donnait une armée de conscription. Y a-t-il là une contradiction ou seulement un effet de projection dans l'analyse de notre auteur, celui-ci ayant à la fois sous les yeux une armée qui porte la trace de celle de la révolution, et à l'esprit une armée qui correspondrait à la logique d'évolution d'une société démocratique ? Car enfin, comment un citoyen de base d'une société démocratique peut-il supporter de s'éloigner véritablement de ses intérêts personnels ou de contrarier sa carrière par le temps passé sous les drapeaux ? N'y a-t-il pas là une tension avec laquelle la société sera inexorablement amenée à composer, et cela avec d'autant plus d'acuité que ces valeurs peuvent arguer d'une situation internationale favorable, à l'horizon de laquelle il est difficile d'imaginer le pays ayant à faire front à une agression majeure ?

Tout se passe comme si Tocqueville pointait en fait, au travers de ce que l'on appellera soit des hésitations, soit différents niveaux d'analyse, trois options possibles. La première est celle développée sur le mode de l'inquiétude quelque peu résignée dans le chapitre 22: une armée essentiellement de prolétaires, donc opposant à la société démocratique des classes moyennes, de propriétaires, raisonnablement éclairée, plus ou moins dynamique, soucieuse avant tout de tranquillité publique, la classe de ceux qui font "problème", ou qui incarne une nécessité

¹ Nolla, II, "Rubbish, 2", (note b), p. 225.

dont il faut se défier . Nous sommes rendus à ce qui est pour une pensée libérale bourgeoise, la triple menace sociale classique: les prolétaires, les militaires, les fonctionnaires.

La seconde option est la version en fait que l'on pourrait qualifier de républicaine, en quelque sorte, pour en pointer les exigences civiques venant coiffer et achever un pacifisme foncier qui pourrait d'ailleurs compromettre l'efficacité même de l'armée. Celle-ci, tant d'un point de vue quantitatif, que Tocqueville considère comme une donnée indépassable de la doctrine militaire des sociétés démocratiques, que d'un point de vue politique, est appelée à rassembler en son sein des citoyens d'origines très diverses. On peut comprendre, au demeurant, que l'auteur ne s'intéresse guère au véritable brassage social bénéfique qui pourrait en résulter, permettant au fils de bonne famille de frayer avec le fils d'ouvrier ou de paysan, construisant ainsi un vivre-ensemble qui permettrait tout de même la levée de certains préjugés de classe. L'essentiel est que l'armée restant le problème, c'est la société qui doit être porteuse de la solution, par cette capillarité morale et culturelle déjà évoquée.

La troisième et dernière option serait celle de la "mercenarisation" inexorable de l'armée, si l'on peut forger ce néologisme, en analogie avec la "professionnalisation" promue doctrine officielle de nos jours depuis la fin de la conscription obligatoire en 1989 . Or force est de reconnaître que celle-ci n'est absolument pas une option absurde, aussi étrangère qu'elle eût pu apparaître à une époque encore relativement récente à nos mentalités façonnées par des dizaines d'années d'armées nationales, avant que les opinions les plus diverses aient pu commencer à se dresser contre cet appel qui compromettait ou retardait la carrière, la vie professionnelle donc de ceux qu'elle appelait sous les drapeaux.

Car cette mercenarisation peut s'entendre de différentes façons. Il est presque inutile d'évoquer ici les problèmes liés aux mercenaires, en général¹. On a pu ainsi dénoncer, tant leurs coûts pour les finances du pays ou de la cité, tant leurs exactions possibles en périodes de paix contre les populations civiles et les menaces qu'ils représentent alors pour leurs employeurs

¹ Cf. Machiavel, *Le Prince*, "Pléiade", Gallimard, p. 325-328, et en général. F. Cardini, *op. cit.* p. 65-80, 169-182.

parfois il est vrai mauvais payeurs, tant enfin leur faible efficacité en cas de conflits véritables et prolongés. Or, l'on sait aujourd'hui que pour des raisons économiques, les politiques budgétaires des états démocratiques modernes semblent préférer avoir affaire à des professionnels avec lesquels ils pourront passer des contrats déterminés dans le temps, sans avoir à prendre en charge leurs formations, et encore moins directement leurs pensions. Quand bien même, paradoxalement, on a pu le constater pour ce qui concerne les conflits irakiens, ces mercenaires beaucoup mieux payés que les soldats des armées régulières le sont tout de même par les impôts des citoyens. Non seulement, le lien social s'affaiblit entre l'armée et sa nation, non seulement ces armées privées attirent les plus entreprenants des militaires, mais ces pratiques d'externalisation de certaines tâches et de missions (de renseignement, d'intervention et de protection) ne sont pas sans redéfinir l'image du soldat qu'il avait pu acquérir jusque là dans les sociétés démocratiques depuis approximativement la concrétisation des armées nationales, même si l'on sait que le début des armées régulières remontent beaucoup plus loin¹.

Bref le mercenariat classique a tendance à laisser la place, dans les armées modernes à d'une part une professionnalisation, donc, qui expose le militaire tout de même, de par ses attaches familiales, ses "droits" de citoyen à une culture civile ordinaire, à laquelle s'ajoute sans aucun doute parfois un ensemble de valeurs plus spécifiques, comme le "service" sacrificielle ou humanitaire, la patrie, le goût d'une certaine forme de risque, voire, dans certaines unités, la fraternité des armes, d'autre part à une privatisation des interventions militaires, qui quoi qu'en général formées d'éléments qui ont été formés dans les armées régulières, sans représenter un danger pour les populations civiles des nations qui les emploient, peuvent avoir tendance à développer une culture peu favorable au respect du droit international. Force armée inscrite dans une culture commerciale de la recherche du profit rencontrant des pouvoirs soucieux d'économiser le patriotisme de ses nationaux ainsi que d'alléger les charges du maintien d'une armée de conscription ou de professionnels permanents, le mercenariat, condamné en tant que tel par des

¹ F. Cardini (*op. cit.* p. 79) rappelle que Charles VII mettait sur pied dès 1445, une quinzaine de compagnies d'ordonnances, chacune formée de 100 lances.

conventions, sera sans doute une donnée essentielle de la structure des interventions armées des prochaines années, quand bien même à l'heure actuelle seuls les États semblent à même de mettre en œuvre les programmes de conceptions, de développements et d'équipements lourds dont les armées ont besoin (aviation, marine, chars et technologies de pointe).

Quoi qu'il en soit, Tocqueville nous aide bien, au travers de ses analyses, et aussi bien de ses hésitations, il est vrai, à pointer les différentes options qui s'offrent à une société démocratique quant à la mise en place sociale, quant à l'intégration morale, quant à la possibilité culturelle de l'armée dont elle ne peut se dispenser jamais totalement. Que les armées modernes "panachant" ces différentes possibilités, panachent ainsi les éléments positifs sans doute de chacune d'entre elles pour mieux neutraliser leurs inconvénients respectifs ne doit pas nous étonner, même si les effets pervers de certaines options, aujourd'hui, ont tendance sans doute à s'afficher moins ouvertement que lorsqu'il s'agissait de pointer la possibilité de menées ouvertement séditeuses. Les problèmes du recrutement des volontaires, de l'origine sociale de ceux-ci dans les différentes armées (chaque arme ayant sa culture, ses traditions, s'adresse à certaines classes plutôt qu'à une autre), l'influence de l'armée sur la politique étrangère ainsi que sur l'économie, les problèmes de privatisation des forces armées, de leurs coûts pour les finances publiques, ceux du droit concernant les agissements de ces armées privées, sont bien des problèmes d'aujourd'hui. Que la tranquillité publique ne soit plus, dans les démocraties occidentales, menacée par les agissements de leurs armées, ou de compagnies de mercenaires, ne signifie pas qu'il en est partout de même, ni que les armées ne soient pas parties prenantes, par leur réalité sociale, leur poids et leur coût économiques, par les carrières, les profits qui sont en jeu, sans même parler d'une certaine identité culturelle, des orientations politiques et industrielles du pays.

b: Il y a ensuite les officiers. Serions-nous là face à la classe conservant l'éthique du guerrier, isolée dans la société moderne, dédaigneuse de celle-ci, rêvant de champs de bataille, exaspérée par l'amollissement de la société et les désordres qui ne manquent pas de se faire jour

dans d'autres classes pour telles ou telles raisons ? Eh bien, force est de constater que cela ne va pas tout à fait de soi. Et Tocqueville de s'ingénier à nous montrer que ces officiers, pour certaines raisons, sont en fait beaucoup moins belliqueux que l'on serait tenté de le supposer, voire éventuellement de le redouter ou souhaiter au premier abord.

Certes, l'officier dans une armée démocratique est bien évidemment un volontaire, un professionnel comme l'on dirait aujourd'hui. Il n'est plus de droit un noble qui sert un roi, soucieux de son honneur, trouvant dans les armes, la légitimation de sa caste. La place qu'occupe désormais cet officier dans la société, il la doit uniquement à la place qui est la sienne au sein de cette étrange institution. A la différence de l'officier de la noblesse, il ne doit pas songer à conjoindre dans le même temps, et le prestige des armes, et les douceurs de la vie civile que lui accorderaient sa particule ou ses rentes. Son prestige dépend donc uniquement et totalement du prestige de l'institution, son rang dans la société civile dépend totalement de celui qu'il aura su conquérir au sein de cette même institution. Or l'on sait que ce n'est pas en temps de paix que celle-ci offrira le plus d'opportunités. Il y aurait donc là des éléments qui pourraient bien faire penser, en reprenant notre partie précédente, que l'officier pourrait assez aisément devenir un va-t'en-guerre, quelqu'un que rien n'amène à se reconnaître aisément dans les intérêts et les valeurs de la société civile. "Chez les peuples démocratiques, l'homme qui devient officier rompt tous les liens qui l'attachaient à la vie civile; il en sort pour toujours et il n'a aucun intérêt à y rentrer. Sa véritable patrie, c'est l'armée, puisqu'il n'est rien que par le rang qu'il y occupe; il suit donc la fortune de l'armée, grandit ou s'abaisse avec elle, et c'est vers elle seule qu'il dirige désormais ses espérances. L'officier ayant des besoins fort distincts de ceux du pays, il peut se faire qu'il désire ardemment la guerre ou travaille à une révolution, dans le moment même où la nation aspire le plus à la stabilité et à la paix."¹ Il y a bien là évidemment, donc, un éthos et des intérêts qui font de l'officier une personnalité et un statut qui posent problème. Au point que dans une armée professionnalisée, l'influence de ceux-ci sur la politique, leurs pressions, peuvent ne pas laisser

¹ I, 2, p. 278. Cela étant, on pourra reprocher à juste titre à l'auteur une sociologie insuffisamment différenciée du corps des officiers, de leurs valeurs, de leurs intérêts, de leurs motivations, ou de leur souci de "distinction".

d'inquiéter parfois, y compris dans les grandes démocraties libérales, quand bien même les officiers "pragmatiques" (soldats et citoyens) semblent l'emporter sur le "professionnalisme radical" de certains autres, moins capables de percevoir leur intérêt à s'intégrer de façon plus "souple" dans des procédures de décision, en dernier recours, toujours politiques¹.

Certes encore, pour évoquer aussi ce point, si l'on ajoute qu'il peut jouir d'un ascendant certain sur la troupe, nous pourrions voir là se dessiner un potentiel de sédition quelque peu inquiétant. A défaut de pousser à la guerre, de vouloir la guerre, l'officier pourrait se satisfaire d'un coup d'État ou d'une politique qui saurait offrir des perspectives de carrière plus alléchantes, quitte à en prendre à son aise avec certaines valeurs libérales ou constitutionnelles qui ne lui semblent pas nécessairement inscrites dans le code des valeurs ou de l'efficacité d'une existence de militaire, et encore moins de guerrier.

Or donc, Tocqueville, après avoir souligné effectivement le danger que la classe des officiers pourrait représenter, en toute bonne logique sociologique, pourrait-on dire, poursuit son analyse, en montrant pourquoi on aurait tort néanmoins de croire à la dangerosité fondamentale de cette partie de l'armée. Et cela à la fois pour des raisons sociologiques plus fines, et aussi bien pour des raisons psychologiques. Autrement dit, il faut prendre la mesure des perspectives et de l'âge de l'officier. Le texte ici se situe dans le chapitre XXIII de la troisième partie de la *Seconde Démocratie*, intitulé: "Quelle est, dans les armées démocratiques, la classe la plus guerrière et la plus révolutionnaire ?".

La logique se nuance par l'analyse. "Toutefois il y a des causes qui tempèrent en lui l'humeur guerrière et inquiète. Si l'ambition est universelle et continue chez les peuples démocratiques, nous avons vu qu'elle y est rarement grande. L'homme qui, sorti des classes secondaires de la nation, est parvenu, à travers les rangs inférieurs de l'armée, jusqu'au grade d'officier, a déjà fait un pas immense. Il a pris pied dans une sphère supérieure à celle qu'il occupait au sein de la société civile, et il y a acquis des droits que la plupart des nations

¹ Voir B. Boëne, *op. cit.* p. 684-689.

démocratiques considéreront toujours comme inaliénables. Il s'arrête volontiers après ce grand effort, et songe à jouir de sa conquête. La crainte de compromettre ce qu'il possède amollit déjà dans son cœur l'envie d'acquérir ce qu'il n'a pas. Après avoir franchi le premier et le plus grand obstacle qui arrêta ses progrès, il se résigne avec moins d'impatience à la lenteur de sa marche. Cet attiédissement de l'ambition s'accroît à mesure que, s'élevant davantage en grade, il trouve plus à perdre dans les hasards. Si je ne me trompe, la partie la moins guerrière comme la moins révolutionnaire d'une armée démocratique sera toujours la tête.”¹

Nous retrouvons deux idées fortes de la pensée toquevillienne. La première est la petitesse des ambitions démocratiques, l'incapacité à vouloir longuement, durablement, avec persévérance autre chose que le bien-être et les jouissances matérielles. Nous sommes très loin ici de l'ambition sombre d'un jeune sous-lieutenant d'artillerie qui entendait bien faire parler de lui au monde entier. La seconde est que nous sommes dans une logique de l'intérêt. L'officier de l'armée démocratique peut offrir le spectacle de valeurs militaires, il peut les éprouver, les chérir. Soit. Mais pour un homme démocratique, l'essentiel reste tout de même ce qui lui permet d'échapper à la précarité dans un monde sans privilèges de naissance, ou, dans le meilleur des cas, de “progresser” socialement. Et ce qui lui permet d'échapper à cette dite précarité, ce n'est rien d'autre que la carrière. Et si le hasard peut être une valeur démocratique, un lien caché avec la gloire militaire, il faut dire ici que l'officier n'aura guère le goût du hasard, si celui-ci se présente sous les traits d'une guerre ou d'une révolution. C'est qu'il est déjà “arrivé” quelque part. Il n'est pas exactement ce commerçant entreprenant qui sait risquer beaucoup pour gagner beaucoup, il n'est pas non plus ce citoyen-badaud que la gloire militaire d'un général aussi vulgaire soit-il peut faire rêver parce qu'il vivifie son fantasme d'un maximum de réussite avec un minimum d'efforts. Il est un homme qui jouissant déjà d'un certain bien-être, d'un certain pouvoir, d'une certaine reconnaissance tout de même, y réfléchira à plus de deux fois, avant de se lancer dans une

¹ I, 2, p.278-279. Voir, par ailleurs, ce que disait A. Smith dans *La richesse des nations*, op. cit. p. 329 “Les hommes attachés aux principes républicains ont vu d'un œil inquiet une armée de troupes réglées, comme étant une institution dangereuse pour la liberté. Elle l'est sans contredit, toutes les fois que l'intérêt du général et celui des principaux officiers ne se trouvent pas nécessairement liés au soutien de la constitution de l'État”.

aventure où il pourrait perdre non seulement la vie, mais peut-être tout aussi bien le confort et le statut obtenus et qui peuvent déjà tout à fait lui convenir.

On doit tout de même noter que cette analyse assez rassurante de *La Démocratie en Amérique* devrait être remise en perspective à partir de l'ensemble de l'œuvre. Car ce à quoi assiste Tocqueville, sans avoir à se souvenir d'un général corse, c'est combien les généraux peuvent avoir besoin d'être surveillés, lorsque la société troublée, cherche un homme salvateur ou des uniformes propres à les rassurer. Et l'on peut imaginer que des populations ivres de tranquillité publiques, las de certains désordres, exaspérées par l'impéritie et la corruption d'une certaine classe politique pourraient être tentées de se retourner vers des officiers qui peuvent se demander parfois quel est leur intérêt de servir les intérêts d'une société qui reconnaît si peu leurs mérites. Et ici, il faudrait distinguer alors l'officier tel qu'il l'est décrit dans la *Démocratie en Amérique*, endormi en quelque sort dans les valeurs bourgeoises, et celui qui sur des théâtres d'opérations militaires extérieurs auraient pu se donner cette image qui fait rêver l'homme démocratique¹, qui pourrait hésiter entre soit le service de l'État, en bon fonctionnaire doublé de la culture du militaire discipliné, soit entre l'ambitieux qui voudrait rêver d'en découdre avec des ennemis dont il serait presque honteux de la part du pouvoir civil de vouloir le priver, soit de capitaliser sa réputation pour la réinvestir dans une société fragilisée et en recherche d'un sauveur contre l'anarchie, les révolutions ou l'insécurité.

A ce titre, il n'est pas sûr donc que le constat optimiste de Tocqueville dans la *Seconde Démocratie en Amérique* n'ait pas à être remise en cause par ce que lui enseigne l'histoire à partir approximativement des débuts de la colonisation de l'Algérie. Car si on peut concevoir que des troupes ayant pris l'habitude, de jouer les despotes des populations², de mépriser le civil, peuvent être aisément circonvenues par les factieux ou les neveux de grands généraux au nom

¹ I, 2, p. 284

² Voir A. Jardin André et A.-J. Tudesq, *La France des notables. I, L'évolution générale, 1815-1848*, Points, Seuil, 1973, p. 201 "Mais la conquête avait forgé une armée de métier, imbue de son indépendance, méprisant à la fois la légalité et la science militaire; à côté d'une minorité d'hommes remarquables, souvent les plus anciens "algériens", comme Lamoricière, Duvivier, Cavaignac, Bedeau, on y voit poindre déjà les hommes de main du 2 décembre".

prestigieux, si on peut supposer que des officiers seront prêts à collaborer ou à rejoindre les rangs d'un auteur de coup d'État pour les carrières qu'ils peuvent offrir, on peut aussi concevoir qu'un officier supérieur s'intéresse tout aussi bien à la poursuite et aux développements belliqueux dans un cadre politique déjà là, et avec lequel il a pris l'habitude de fonctionner.

Si l'analyse de Tocqueville dans la *Démocratie en Amérique* repose en fait sur le postulat que les officiers, *installés* dans la carrière, peuvent en quelque sorte s'endormir dans une confortable ou honnête sécurité, la conquête de l'Algérie, en donnant un nouveau champ d'action et d'opportunités à ceux-ci, pourraient bien être en revanche l'exemple concret qui fragilise ses propres analyses, surtout si l'on considère que les sociétés modernes, à son époque, sont entrées peu ou prou dans la logique de l'expansion coloniale. A contrario, le jour où le colonialisme reculera, l'analyse tocquevillienne, sur ce point, pourra alors regagner en crédibilité.

Bref, au travers de ce problème de la colonisation, le problème qui resurgit, est bien évidemment le contrôle du militaire par le politique. Qu'il puisse se poser est bien le signe qu'il existe. "[...] Pour faire la guerre il faut être général, mais pour savoir dans quelles circonstances il convient de la faire, cela n'est pas nécessaire et peut même nuire. Un gouverneur militaire peut vouloir la guerre pour lui, un gouverneur civil ne le fera jamais que pour la colonie."¹ Cela sera particulièrement flagrant lors du rapport de 1847 pour ce qui concerne une opération militaire en Kabylie dont les finalités ne semblent, au regard de la colonisation voulue ou souhaitée, que des moins évidentes². Il ne devient que trop urgent de contrôler, sur ces théâtres d'opérations éloignées, l'esprit entreprenant des généraux. On peut rendre hommage au *soldat* Bugeaud³, reconnaître les mérites du général qui a su s'adapter et adapter l'armée à une nouvelle forme de guerre⁴, et être des plus sévères à l'endroit d'un militaire⁵ qui oublie qu'il n'a donc pas à décider quand il est souhaitable de faire la guerre, non plus qu'à se lancer dans

¹ III, 1, p.272, *Travail sur l'Algérie* de 1841.

² Cf. III, 1, p. 359-362. Voir plus généralement, Pierre Barral, *Pouvoir civil et commandement militaire. Du roi connétable aux leaders du XX^e siècle*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.

³ III, 1, p.299, Intervention dans le débat sur les crédits extraordinaires de 1846.

⁴ III, 1, p.316.

⁵ III, 1, p. 302, 409.

des expéditions insensées ; en l'occurrence, donc, en Kabylie.

En outre, force est de constater que dans ces circonstances, les officiers en général y adoptent des habitudes peu compatibles avec les principes d'une société moderne et libre. "On ne peut se dissimuler que l'officier qui une fois a adopté l'Afrique, et en a fait son théâtre, n'y contracte bientôt des habitudes, des façons de penser et d'agir très dangereuses partout, mais surtout dans un pays libre. Il y prend l'usage et le goût d'un gouvernement dur, violent, arbitraire et grossier. C'est là une éducation que je ne me soucie pas de généraliser et de répandre. Sous le point de vue militaire, j'admire ces hommes ; mais je confesse qu'ils me font peur et que je me demande ce que nous ferions d'un grand nombre d'hommes semblables, s'ils rentraient parmi nous. Je n'aperçois point sans une secrète crainte plusieurs de ceux qui s'élèvent de ce côté. L'Afrique est l'unique lieu où l'on entende aujourd'hui le bruit des armes. Tous les regards s'y dirigent. Il se fait là, souvent à bon marché, des réputations qui ne portent point ombrage ; il s'y forme des hommes qui prennent dans l'imagination publique des proportions démesurées, parce qu'ils agissent seuls au milieu de l'assoupissement universel, et que seuls ils acquièrent une réputation guerrière chez un peuple qui aime la guerre et ne la fait pas. J'appréhende qu'un jour ils n'apparaissent sur le théâtre de nos affaires intérieures avec la force d'opinion qu'ils auront ainsi acquise et souvent surprise au-dehors. Dieu nous garde de voir jamais la France dirigée par l'un des officiers de l'armée d'Afrique."¹

Et effectivement, force est de constater, nous l'avons vu, que l'on retrouvera nombre d'anciens de l'armée d'Algérie dans le coup d'État du 2 décembre 1851 (Saint-Arnaud entre autres), même si Cavaignac auquel Tocqueville saura se rallier sous la Seconde République en est un contre-exemple remarquable. C'est ainsi que dans une lettre à Mrs Grote datée du 8 décembre 1851, dans laquelle est narré le coup d'État, Tocqueville note la chose suivante. "Quand les représentants du peuple apprirent ce matin-là en s'éveillant que plusieurs de leurs collègues avaient été arrêtés, ils coururent à l'Assemblée. Les portes étaient gardées par les chasseurs de

¹ III, 1, p. 235-236.

Vincennes, corps de troupe récemment revenu d’Afrique et depuis longtemps accoutumé aux violences du régime algérien, stimulé d’ailleurs par une gratification de 5 francs à tout soldat qui était à Paris ce jour-là.”¹

Et il peut ajouter plus loin, dans le même courrier² : “Le traitement infligé aux généraux arrêtés dans la matinée du 2 décembre fut encore plus honteux. Cavaignac, Lamoricière, Bedeau, Changarnier, ces vainqueurs de l’Afrique, furent enfermés dans ces infâmes voitures cellulaires qui sont toujours inconfortables et deviennent presque intolérables au cours d’un voyage prolongé.” Ce qui montre tout de même bien que l’Afrique, les habitudes acquises en Algérie ne sont en rien un déterminisme qui exonère les hommes de leur responsabilité et ne leur retire leur capacité à se comporter avec dignité et loyauté pour autant qu’ils en ont la volonté. Et il n’est pas sûr à ce titre que la solution préconisée par Tocqueville en un autre temps se soit révélée probante ou suffisante. “Je crois donc nécessaire d’envoyer en Afrique un certain nombre de régiments qui ne font qu’y passer et rentrent en France au bout de peu d’années.”³ Comme toujours, il s’agit d’obvier à ce qui pourrait autonomiser ou plutôt replier encore davantage l’institution militaire sur elle-même. Rappelons sur ce point ce point d’histoire que les troupes françaises en Algérie sont passées de 18 000 hommes en 1831 à 101 000 en 1846⁴. Cela étant, Tocqueville sait aussi rendre hommage diplomatiquement soit aux officiers, soit aux simples soldats qui composent cette armée. Et cela est bien le signe que peu sont ceux qui peuvent se permettre une parole publique qui ne serait que suspicion et défiance à l’endroit de la chose militaire. “Quel homme, s’étant occupé des affaires d’Afrique et ayant parcouru l’Algérie, n’a pas été frappé du spectacle grand et rare qu’y donne l’armée ? Qui n’a admiré surtout, dans le simple soldat, celui dont il s’agit ici, ce courage modeste et naturel qui atteint jusqu’à l’héroïsme, en quelque sorte sans le savoir ; cette résignation tranquille et sereine qui maintient le cœur calme et presque joyeux au milieu d’une contrée étrangère et barbare, où les privations, la maladie et la

¹ VI, 1, p.122.

² VI, 1, p. 126.

³ III, 1, p. 236.

⁴ Cf. III, 1, p. 314.

mort s'offrent de toutes parts et tous les jours ? Sur ce point, il n'y a ni majorité ni minorité dans la commission, non plus que dans la Chambre. Tout le monde est d'accord que l'intérêt public et la justice nationale demandent qu'on fasse participer l'armée aux avantages de la colonisation."¹ Tocqueville, homme politique, sait que l'on ne saurait, dans les sociétés modernes, ne pas rendre hommage à certaines valeurs militaires, quand bien même ne seraient-elles en rien celles que l'on pratique et respecte concrètement. Les sociétés, comme les individus, vivent parfois avec une nostalgie révérencieuse à l'endroit de certaines figures et valeurs, sans être trop soucieuses de s'avouer qu'elles sont en fait mues par d'autres, souvent moins glorieuses ou brillantes.

Quoi qu'il en soit, Tocqueville ne dédaigne pas, en parlementaire qui travaille sérieusement ses dossiers, d'aborder la question des politiques de recrutement en la matière². Il s'agit de trouver la meilleure équation possible entre la compétence d'une part bien sûr, l'ambition personnelle bien légitime d'autre part, et la tendance enfin plus ou moins forte à rechercher peut-être une gloire rapide au détriment de l'efficacité ou du respect des institutions. Car la gloire d'un militaire qui sert son ambition n'est pas nécessairement la chose la plus utile et le combat ou le contact systématiquement recherché avec l'ennemi n'est pas toujours au demeurant la meilleure façon de se servir des troupes dont on dispose. La question du choix des officiers devient ainsi primordiale. "Il n'y a malheureusement guère à espérer en ce moment qu'on rencontre dans l'armée française un général, qui par sa manière d'agir en Afrique, ne se montre pas plus préoccupé de sa gloire personnelle que du désir de faire les choses les plus utiles au pays. Les officiers d'Afrique ne sont assurément pas plus exempts que les autres de cette ambition grossière et personnelle, et il faut s'attendre que les uns et les autres voudront souvent faire par la guerre des choses qu'on eût pu obtenir sans elle ou se jetteront inutilement dans des entreprises meurtrières pour avoir l'occasion d'y briller. Toutefois on peut dire que l'ambition des officiers qui sont à demeure en Afrique est plus éclairée et plus contenue que celle des généraux qui arrivent de France et ne doivent passer qu'un certain temps dans le pays;

¹ III, 1, p.401, 1847.

² III, 1, p. 238-239.

premièrement ils connaissent mieux les difficultés, ce qui les rend plus lents à entreprendre ; secondement, comme il sont à poste fixe en Algérie, ils se laissent moins aisément entraîner à des expédients brillants, mais qui doivent leur laisser après elles de grands embarras. En un mot, leur fortune étant jointe à celle de la conquête, ils agissent mieux, sans être plus honnêtes.”¹ Il s’agit bien dans ce passage du souci de penser le contrôle de l’armée, et de prendre toute la mesure du décalage possible entre la façon *spontanée* de fonctionner du militaire, les valeurs qui l’appellent et peuvent certes le grandir, les intérêts qui l’habitent, et la pertinence à terme de son action.

Retenons plus généralement, combien notre auteur aura su, dans ce travail sur l’Algérie, et ailleurs, examiner jusque dans le détail, la chose militaire, depuis les exactions et les insolences à l’endroit des indigènes et des colons, jusqu’au problème du paquetage, jusqu’aux problèmes de santé, de salubrité, d’économie², en passant, bien sûr par les tactiques ou la stratégie à mettre en œuvre³, et aussi bien par la prise en compte de l’influence ou les intérêts de telles ou telles entreprises commerciales⁴. On peut n’être pas admiratif a priori de l’institution militaire et être capable de lui consacrer des chapitres exemplaires lorsqu’il s’agit de la “situer” dans les sociétés modernes, ou de déployer tous les talents d’investigation parlementaire que son importance requiert pour le devenir d’une nation quand il le faut.

La Démocratie en Amérique semble donc, sur ce point, quelque peu invalidée, momentanément, par la réalité de l’histoire de son époque, une histoire qui ne laisse guère une partie des cadres de l’armée donc, véritablement s’embourgeoiser. Et quand bien même l’officier s’embourgeoiserait-il, saurait-il résister aux sirènes d’un démagogue qui prétendrait incarner la volonté du peuple, et bénéficier de l’aura d’un oncle empereur ? Ne serait-il pas tenté, sans véritable culture civique, de se laisser tenter ? Plus généralement, soit l’officier a pris effectivement de “mauvaises habitudes” sur des théâtres d’opérations et on peut imaginer qu’il puisse représenter un danger pour la société civile et les institutions donc, soit l’officier,

¹ III,1, p.238.

² III, 1, p. 230-238.

³ III, 1, p. 226-238.

⁴ III, 1, p. 285.

conscient de sa valeur, mais légaliste ou “embourgeoisée”, peut néanmoins raisonnablement, humainement, être tenté de soutenir une politique étrangère qui ferait la part belle à des analyses soulignant l’insécurité de l’espace des relations internationales et à la nécessité d’interventions militaires qui le dispenseraient toutefois d’avoir à faire montre de son courage personnel.

On peut concevoir aussi, aujourd’hui, que conscient que les conflits ou les interventions armées, internationales ou pas, ne sont pas prêts de disparaître, il se reconvertisse dans la création de forces armées privées qui, elles aussi, auront des intérêts dans la politique extérieure comme d’autres forces de sécurité peuvent en avoir dans des politiques intérieures qui soulignent le développement de différentes formes d’insécurité.

c: Il y a enfin le sous-officier.

La deuxième strate de la réalité sociologique de l’armée, entre le soldat et l’officier, est celle bien sûr des sous-officiers. Et c’est bien là que Tocqueville veut voir non pas la couche nécessairement la plus courageuse, mais la couche la plus intéressée à la guerre. “Le sous-officier veut donc la guerre, il la veut toujours et à tout prix, et, si on lui refuse la guerre, il désire les révolutions qui suspendent l’autorité des règles au milieu desquelles il espère, à la faveur de la confusion et des passions politiques, chasser son officier et en prendre la place; et il n’est pas impossible qu’il les fasse naître, parce qu’il exerce une grande influence sur les soldats par la communauté d’origine et d’habitudes, bien qu’il en diffère beaucoup par les passions et les désirs.”¹ Ici doivent s’articuler et une psychologie, et un état social, et plus précisément un statut, celui du sous-officier donc, qui au temps de Tocqueville, se trouve effectivement très peu protégé. Autant, en effet, les officiers² par la loi Soult du 19 mai 1834, accèdent à un statut enviable dans l’ensemble de la fonction publique, en échappant désormais, après les périodes sombres de 1814 et 1830, à l’arbitraire du pouvoir exécutif, devenant les “propriétaires” de leur grade, autant le sous-officier reste livré à un possible ou à un certain arbitraire. S’il peut

¹ I, 2, p. 277-278.

² Cf. Corvisier, *op. cit.*, p. 448-449.

espérer devenir officier (un tiers des postes de sous-lieutenant lui est réservé, et en fait le pourcentage d'officiers issus du rang s'élèvera entre 1820 et 1870 aux deux tiers) il peut encore, avant d'en arriver là, perdre assez aisément ses galons. "Son grade n'a rien d'irrévocable ; il est livré chaque jour tout entier à l'arbitraire de ses chefs; les besoins de la discipline exigent impérieusement qu'il en soit ainsi. Une faute légère, un caprice, peuvent toujours lui faire perdre, en un moment, le fruit de plusieurs années de travaux et d'efforts. Jusqu'à ce qu'il soit arrivé au grade qu'il convoite, il n'a donc rien fait. Là seulement il semble entrer dans la carrière. Chez un homme ainsi aiguillonné sans cesse par sa jeunesse, ses besoins, ses passions, l'esprit de son temps, ses espérances et ses craintes, il ne peut manquer de s'allumer une ambition désespérée"¹. Ce passage offre bien évidemment l'occasion de souligner les variables qui développent la dangerosité de l'ambition du militaire. Faute de ne pas être propriétaire, faute de ne pouvoir être nécessairement électeur sous la monarchie constitutionnelle censitaire, quoique tous le deviennent en 1848², faute de ne pas être véritablement accepté dans la *bonne société* (le grade ne fait pas toujours l'instruction, l'éducation ou les bonnes manières, et ce n'est certes pas Tocqueville qui dirait le contraire), quand bien même aurait-il gagné ses épaulettes d'officier, on peut imaginer qu'un règlement plus protecteur de son statut, à défaut de lui laisser miroiter des opportunités plus grandes de promotions, le rassure au moins et lui donne davantage cette sécurité qu'il recherche.

Remarquons que la différence essentielle entre l'officier et le sous-officier aurait par exemple pu résider dans le fait que l'un était moins exposé au feu de l'ennemi que l'autre. Or, il ne s'agit pas de cela. Il s'agit d'un problème d'exposition sociale à l'arbitraire et à la précarité, non pas au feu de l'ennemi. Quand bien même le sous-officier est avant tout soucieux de son bien-être et de sécurité, cela ne l'empêche pas de savoir prendre des risques physiques pour assurer ceux-ci. C'est d'ailleurs la seule forme de risque qu'il sache et puisse adopter, risque "nécessaire" puisqu'il se refuse au travail, qui est la modalité d'ensemble d'accès au

¹ I, 2, p. 279.

² Cf. Corvisier, *op. cit.* p. 463.

bien-être de la société civile. Non, l'insupportable pour le sous-officier, c'est bien cet ensemble de servitudes que constitue la vie militaire ordinaire. Le péril, au sens physique du terme, ce serait tout au contraire l'occasion attendue, celle qu'il appelle de ses vœux, qui lui permettra de briller et d'atteindre un grade qui faute de cela, en tenant compte de la faiblesse des promotions possibles et de leur lenteur risque de se transformer en un rêve inaccessible.

On pourra bien sûr voir le sous-officier d'une tout autre façon. Cet homme, confronté aux mêmes risques que ces soldats, devant reconquérir chaque jour le respect et la discipline de ceux-ci par ce qu'il est et par ce qu'il fait, étranger aux délices de la bureaucratie ou aux études feutrées de haute stratégie, subissant lui aussi comme la troupe les conséquences de décisions aveugles, ne sachant devoir compter que sur une bien modeste retraite, cet homme-là reste tout de même la cheville ouvrière des armées au contact de l'ennemi. Que la logique ou la culture de la hiérarchie militaire le rabaisse, que son statut le condamne à une précarité qui l'expose à bien des tentations, ne devrait pas suffire à faire oublier son éventuelle abnégation ainsi que sa capacité à incarner non seulement certaines valeurs militaires, mais aussi bien à transmettre celles-ci au jour le jour. Il faut alors comprendre que Tocqueville, emporté par son analyse sociologique, son souci de défense de certaines libertés, soit aussi aveugle à ce que peut être l'homme sous-officier qu'il peut l'être à ce que peut être le prolétaire. Comme trop souvent, la passion de Tocqueville pour la liberté, quand il ne s'agit pas tout simplement de son esprit de caste, le rend indéniablement aveugle aux qualités singulières de certaines couches de la population, et plus encore à la légitimité possible de leur insatisfaction. On serait presque tenté alors de dire qu'il est déjà très bien que Tocqueville sache remarquer les causes objectives qui peuvent et doivent faire du sous-officier ce danger pour le soi-disant pacifisme foncier des démocraties.

Nous aurons remarqué aussi, une nouvelle fois, qu'en interrogeant la question de la bellicosité des militaires, Tocqueville se refuse à chercher des réponses dans la psychologie des individualités ou dans une quelconque nature humaine. Son explication est bien dans cet entre-

deux: ni la motivation personnelle, ni la nature humaine, plus ou moins corrompue, mais des déterminations sociologiques et un terreau culturel. Ce n'est pas lui qui irait chercher les causes de la guerre dans une perversion de l'âme des hommes, bref dans la faute adamique. Tocqueville n'est pas Fénelon : une explication culturelle ne saurait s'en tenir à une explication trop moralisatrice ou trop aisément métaphysique¹.

L'armée doit être analysée en la complexité véritable de ses composantes et des motivations de ceux qui lui appartiennent. On aurait pu en effet dire que les sous-officiers sont sous-officiers parce qu'ils représentent des hommes naturellement plus violents que les autres. Il ne s'agit pas de cela. Non plus que de dire que le clivage entre l'armée et la société serait celui entre une minorité potentiellement, naturellement plus violente, et une autre qui le serait moins. D'une part parce que la violence potentielle d'un individu ne suffit pas à en faire un bon soldat, elle peut même y être un obstacle, d'autre part, parce que cette même violence potentielle ne s'explique pas nécessairement uniquement par sa nature, et enfin parce que la violence peut sans doute se situer ailleurs que dans la pratique des armes, quoiqu'en mettant peut-être moins les hommes qui la dispensent alors en face des conséquences de la manifestation de celle-ci chez eux et dans leur entourage. L'armée peut être une forme de régulation de la violence, et une instrumentalisation de celle-ci à des fins positives ; elle n'est nécessairement ni le symbole le plus éclairant de la violence, ni le lieu de son exacerbation. Sauf à croire que les violences structurelles, économiques, sociales et symboliques soient moins dommageables, *in fine*, pour une société humaine, et moins aliénantes pour les individus.

Et l'on pourrait mettre ne regard ici le traitement de la bellicosité supposée du sous-officier avec ce qu'écrivait J. Keegan dans son *Histoire de la guerre*. "L'homme possède en lui une violence potentielle, même si l'on admet qu'elle concerne une minorité d'individus, et dans n'importe quelle société cette virtualité peut devenir agissante. Au cours de quatre mille ans pendant lesquels des armées organisées ont existé, on a appris à reconnaître dans cette minorité

¹ Sur la condamnation de la guerre chez Fénelon, voir David A. Bell, *op. cit.* p. 64-81, 85.

ceux qui peuvent faire des soldats, à les entraîner et à les équiper, à trouver l'argent nécessaire à leur entretien, à souscrire et à applaudir à leurs comportements dans les moments où la majorité se sentait menacée. Il faut continuer : un monde sans armées -des armées disciplinées, soumises et respectant la loi -serait inhabitable. Des armées de cette qualité sont un instrument mais aussi un signe de civilisation et, sans elles, l'homme risquerait de revenir soit à un niveau de vie primitif "au-dessous de l'horizon militaire", soit au chaos anarchique où s'affronteraient des masses hostiles. Ce serait, ainsi que le disait Hobbes, la religion du "tous contre tous" ¹. On perçoit bien ici la différence d'approche comme de perspective. John Keegan nous propose effectivement une histoire de la guerre, en quoi celle-ci devient une réalité culturelle, qui prend acte ou apprivoise la nature de l'homme ou celle de certains hommes ; Tocqueville veut montrer en quoi cette réalité culturelle peut se révéler soudain en porte-à-faux avec un régime social et les mœurs ainsi que les idées et les sentiments qui découlent de celui-ci. S'il n'est pas insensible à la valeur éthique de la guerre, éventuellement, il l'est beaucoup moins lorsqu'il interroge cette institution qui effectivement a tant fait pour domestiquer la guerre. La question de la nature humaine et de la civilisation en général l'intéresse beaucoup moins que les clivages qui peuvent se faire jour dans une société donnée entre la culture du civil et celle du militaire, c'est-à-dire les sentiments et les motivations des uns et des autres, mais tous deux référés à un terreau commun et non pas à l'idée de "nature" humaine. Ce n'est pas tant la valeur civilisatrice de l'armée qui l'intéresse, et qui est indéniable au demeurant, ce sont les particularités sociologiques des hommes qui la composent et qui engendrent telle ou telle motivation. Il ne suffit pas de dire que l'on est militaire, pour en déduire immédiatement et précisément ce qu'il en est de notre rapport à la guerre ou à la violence. Il ne s'agit donc pas de dire que les sous-officiers sont plus violents que d'autres, mais de montrer en quoi on peut être plus porté à vouloir la guerre que d'autres sans l'être nécessairement. Et cette question ne manque pas d'importance dans nos sociétés. Qui veut encore la guerre, jusqu'à quel point, et pourquoi ?

¹ J. Keegan, *op. cit.*, p. 455.

Conclusion sur le bellicisme des militaires en temps de paix.

L'armée est-elle l'institution qui compromet le pacifisme des sociétés démocratiques, et aussi bien les libertés ?

Toute institution est une réponse à un besoin initial. Et à vouloir établir les conditions nécessaires d'une société, il est possible d'imaginer que l'on en oublie les fins ou ce qui lui donne son sens, sa dignité et sa véritable utilité. De même que l'institution policière peut tendre à menacer, de façon bureaucratique ou corporatiste, au nom de la sécurité et de l'ordre public, les libertés, l'institution militaire peut être tentée structurellement de menacer ses mêmes libertés au nom d'une menace extérieure dont sa légitimité se nourrit. Si l'on a besoin de la sécurité, il faut donc s'assurer d'une part que les moyens mise en place sont adéquats en leur nature, d'autre part ne deviennent pas à leur tour une menace plus grande que celles auxquelles ils étaient censée obvier.

En l'occurrence, les analyses de Tocqueville nous offrent des outils de compréhension d'un intérêt certain, quitte ensuite à les discuter sur le fond. Peut-être que l'appelé transporte dans l'institution ses valeurs, mais heureusement que la discipline de l'armée l'amène à oublier pour quelque temps ses valeurs qui sont à tout prendre autant pour ne pas dire davantage celles de l'intérêt particulier que celles du civisme. L'idéal serait alors que l'armée lui enseigne l'esprit de courage et de sacrifice sans lui faire oublier les douceurs et les libertés de la vie civile. La formation du soldat, on le comprend est un problème autant politique que psychologique, technique et culturel.

Peut-être que l'officier, endormi dans le confort de ses galons se soucie assez peu de faire une guerre ou de se livrer à des activités séditionnelles, mais cela n'est pas toujours vrai dès lors qu'un minimum de prise de risque lui apparaîtrait comme grandement profitable. Et s'il manifeste un comportement respectueux de la loi, cela peut très bien s'allier à une indifférence civique choquante ou une indifférence éthique condamnable.

Peut-être que le sous-officier serait un élément décisif de l'intégration de l'armée, dans la nation, si celle-ci savait lui donner un statut social et financier adéquat. Que l'armée soit ce par quoi des citoyens ont une chance ou une deuxième chance, indépendamment des conflits, et on en fera peut-être les soldats-citoyens dont un pays moderne a besoin. D'ailleurs, selon certains auteurs, il n'est pas dit que la conscription ne puisse pas revenir selon certaines modalités à l'ordre du jour, tant il peut se jouer là des symboles et des nécessités que l'on aurait tort de négliger¹.

Cela étant il semble bien, pour l'heure, que la tendance de fond aujourd'hui des armées des sociétés démocratiques soient non seulement d'aller vers une professionnalisation intégrale de leurs activités, mais bien davantage encore, de privatiser ou d'externaliser autant que faire se peut leurs fonctions et leurs activités. Et il va de soi alors que le développement d'entreprises de sécurité souvent dirigées par d'anciens officiers, (les SMP), nouant des liens profonds et passant des contrats en bonne et due forme avec le gouvernement et les ministères n'est pas sans aller de pair avec une certaine influence sur les orientations de la politique étrangère, la façon dont elle sera conduite, et les modalités retenues du recours à la force².

C: La capacité de l'armée démocratique à faire la guerre.

L'Institution militaire n'est pas de soi évidemment ou nécessairement compatible avec les mœurs et les valeurs d'une société démocratique. Et encore moins, on peut le soupçonner, avec le pacifisme supposé ou avéré de celle-ci. Qui plus est, les missions humanitaires, ou de *peace keeping* ou de *peace building*, ne sont pas, à l'époque de Tocqueville, à l'ordre du jour. Mais il est inutile de le rappeler, aucun gouvernement ne pouvant faire l'économie

¹ B. Boëne, *op. cit.* p. 661.

² Voir Stéphanie Jung, *Les nouveaux entrepreneurs de la guerre*, Mémoire de 4^e année, Université R. Schuman-I-E-P (juin 2006) disponible sur le blog de *Casus belli, géopolitique, politique, société* (meridien.canalblog.com). p. 14: "Ces sociétés sont habituellement dirigées par des officiers à la retraite ayant d'excellentes connexions avec leurs ministères de la Défense respectifs, ce qui leur permet d'influencer la politique gouvernementale et d'attirer davantage de missions vers leurs firmes. Ainsi la société américaine MPRI (Military Professional Resources Incorporated) a-t-elle à sa tête la général Carl E. Vuono, ancien chef d'état major de l'armée américaine, qui a joué un rôle important dans la planification de la guerre du Golfe".

d'une armée, parce qu'aucun pays n'étant à l'abri d'une guerre, aussi peu belliqueux soit-il, la guerre étant un "accident" toujours possible, il est temps de savoir, si l'armée démocratique sera capable de mener une guerre, de remporter la victoire ou de dissuader l'agresseur éventuel. Sans être belliqueux, alors même que l'on aurait renoncé aux guerres de conquêtes par exemple, une armée doit être capable de mener une guerre juste, et donc au moins défensive. Et il s'agit donc de savoir si une armée démocratique ne risquerait pas de conjuguer trois tares majeures; sa dangerosité intrinsèque pour des institutions libérales d'une part, sa tendance à orienter la politique étrangère vers des postures ou des options belliqueuses d'autre part, son incapacité enfin à mener et conduire une guerre, au point de compromettre si ce n'est l'existence de la nation, du moins son indépendance, sa souveraineté et les libertés donc de ses habitants.

Le problème ici, est donc tout aussi important que celui de la dangerosité éventuelle de l'armée pour la tranquillité publique à l'intérieur et la paix à l'extérieur. Et il ne s'agit pas seulement d'un problème pratique, mais aussi bien d'un problème culturel. Car c'est bien là l'occasion de s'en prendre, pour les milieux maistriens et légitimistes de l'entourage de Tocqueville, à la valeur de la société démocratique, et d'en prétendre déduire son peu de viabilité. Les sociétés modernes ne sauraient pas faire la guerre, ne serait-ce que parce qu'elles n'auraient pas les mœurs ou les traditions qui leur permettraient de les mener et de les gagner¹. Au fond, passée l'ardeur révolutionnaire et les premiers élans de la mystique patriotique ou libératrice, les sociétés démocratiques, quelles que soient leurs formes de recrutement ne sauraient jamais, semble-t-il, être aussi pugnaces sur le champ de bataille, aussi disciplinées, aussi courageuses que d'autres. Et il peut se trouver que les traditionalistes ne soient d'ailleurs pas les seuls à le penser sérieusement.

Or il semble bien que pour Tocqueville, montrer la force d'une armée démocratique soit un moyen privilégié d'éveiller un certain respect pour ces nouvelles sociétés, de susciter une certaine considération dans ces milieux pour lesquels la bravoure militaire semble être une valeur

¹ Sur le milieu maistrien de Tocqueville, voir J.-L. Benoît, *Tocqueville moraliste, op. cit.*, p. 64.

qui dépasse de beaucoup d'autres qualités ou avantages possibles de tel ou tel régime social.

Bref, l'armée démocratique est-elle aussi forte qu'une autre ? Et si elle est, est-ce parce qu'elle laisse exister en son sein les mêmes valeurs que dans les armées aristocratiques, ou est-ce parce qu'elle sait compenser par certains avantages des faiblesses qu'elle va présenter inévitablement de par sa structure morale ou organisationnelle ? Au travers de cette question bien évidemment, il y en a une autre que Tocqueville nous permet d'approcher, bien plus générale, encore: qu'est-ce qui fait une armée efficace ?

Trois éléments problématiques vont alors devoir ou pouvoir se dégager; celui de la mollesse des mœurs démocratiques, celui de la discipline, celui du patriotisme. Considérons d'abord cette mollesse des âmes, si caractéristique, selon Tocqueville des mœurs démocratiques, et qui pourrait donc en droit infecter le corps militaire lui-même, le condamnant à avoir la mentalité et le cœur de simples et timides fonctionnaires ou de vulgaires mercenaires.

a: La mollesse des mœurs.

Cette mollesse des mœurs, si typique de l'essence même des sociétés démocratiques, qui n'est pas incompatible avec un certain goût du risque il est vrai, et que nous avons évoquée dans une autre partie, en quoi concerne-t-elle l'armée elle-même ? La réponse est assez simple, après ce qui a été vu. L'armée dans une société démocratique n'est guère estimée, elle ne représente en rien, ni les valeurs revendiquées explicitement par les hommes de cette société, ni les valeurs effectives et rectrices de leurs comportements. Les valeurs militaires ne dirigent pas les actions des hommes démocratiques au quotidien, et l'on pourrait presque dire qu'elles ne les font même pas rêver. Si le héros, sauveur ou sacrifié, splendide, reste sans aucun doute enfoui dans l'inconscient de l'homme démocratique et y occupe une place certaine, l'institution militaire, à l'époque de la Démocratie n'est plus à même d'attirer spontanément un jeune homme qui somme toute s'habitue assez bien à un univers désenchanté, prosaïque, dans lequel les souvenirs glorieux de la Grande armée ne sont déjà plus que des prétextes chez certains

hommes de lettres à camper quelques figures de vieux grognards ou de demi-soldes aigris. Bref, ceux qui sont là, ceux qui sont en charge de l'armée, bref les officiers, ne sont pas, ne peuvent pas être structurellement l'élite intellectuelle et morale de la nation. Ce sont des hommes qui après les impatiences de leur début de carrière se sont habitués à la règle et au confort d'un statut assuré. Fonctionnaires dans l'âme, ils veulent le bien-être sans avoir l'énergie qui ferait d'eux dans cette culture du bien-être et des jouissances matérielles un commerçant ou un industriel entreprenant.

Tocqueville, à ce sujet, nous l'avons vu plus haut, n'était pas sans enregistrer sans inquiétude, quoique sceptique aussi, ce que l'on pouvait par exemple lui laisser entendre (en l'occurrence son ami L. de Kergorlay) de la démoralisation de l'armée d'Afrique¹. Mollesse, démoralisation qu'il voulait étendre dans son diagnostic à l'ensemble de l'armée², tant il pouvait juger l'armée perméable à la déliquescence morale de la société sous la Monarchie de Juillet.

Plus concrètement, à cela s'ajoute le fait que l'ancienneté étant la loi inflexible de l'avancement en tant de paix, nous avons là affaire à une armée dirigée par de vieux officiers, ne disons pas de "vieilles badernes" "ou de vieilles ganaches" ainsi que le voulait un certain vocabulaire de caserne à une époque pas si lointaine, qui ne demandent qu'à jouir tranquillement de leurs avantages et d'un statut assuré. "Une longue paix ne remplit pas seulement les armées démocratiques de vieux officiers, elle donne encore à tous les officiers des habitudes de corps et d'esprit qui les rendent peu propres à la guerre. Celui qui a longtemps vécu au milieu de l'atmosphère paisible et tiède des mœurs démocratiques se plie d'abord malaisément aux rudes travaux et aux austères devoirs que la guerre impose. S'il n'y perd pas absolument le goût des armes, il y prend du moins des façons de vivre qui l'empêchent de vaincre."³ Voilà un premier constat qui ne laissera pas d'inquiéter le lecteur, ou qui lui rappellera peut-être l'histoire d'un siècle plus récent.

Mais survient la guerre, se présente un conflit qui prend de cours les mœurs de la

¹ Nolla, II, p. 221.

² Voir Nolla, II, p. 222.

³ I, 2, p. 282.

société démocratique qui d'ordinaire ne révère que peu son institution militaire et qui peut même s'interroger sur sa pertinence. Car il s'agit bien là, répétons-le, d'une institution qui coûte beaucoup, qui suppose des nations riches, sans que l'on sache véritablement ce qu'elle rapporte, ce à quoi elle sert en temps ordinaire. A la différence, bien sûr, de la police qui, pour moins glorieuse qu'en soit l'image, peut se légitimer néanmoins plus aisément dans ce type de société si aisément éprise "avant tout" de sécurité et de tranquillité publique. Et voilà que c'est vers cette armée que se tournent soudain tous les regards, inquiets et prêts néanmoins à espérer beaucoup.

Eh bien, cette guerre qui est principe n'a pas été voulue, va déclencher en fait un processus des plus singuliers. Certes, elle va heurter dans un premier temps une opinion publique réticente, si réticente d'ailleurs que l'on peut même l'imaginer relativement indifférente à une conquête militaire de la part de l'étranger qui ne s'en prendrait qu'au gouvernement sans s'en prendre aux biens des personnes¹, et sans compromettre non plus de façons sensible les affaires ou l'activité économique. Nous sommes toujours là, il faut y insister, dans une configuration morale qui selon Tocqueville représente la possibilité véritable et logique d'une société démocratique "installée", dans laquelle la culture de la liberté, la culture civique, se sont laissées dissoudre dans une culture du bien-être et dans une espèce de fétichisation aveugle de la sphère privée au point d'en oublier leurs propres conditions politiques et morales de préservation. L'individualisme, le désintérêt à l'endroit d'une culture de la liberté, le désintérêt à l'endroit de responsabilités civiques qui apparaissent comme une perte de temps ou comme illusoires, voilà donc ce qui prépare la défaite et vient renforcer au demeurant une armée livrée à des officiers endormis commandant des fonctionnaires démotivés, conscient d'être quelque peu méprisés par la société qu'ils devraient avoir pour mission de défendre. "Chez une nation où règne l'égalité des conditions, chaque citoyen ne prend [...] qu'une petite part au pouvoir politique, et souvent n'y prend point de part; d'un autre côté, tous sont indépendants et ont des biens à perdre ; de telle sorte qu'on y craint bien moins la conquête et bien plus la guerre que chez un peuple

¹ Cf. I, 2, p. 290.

aristocratique. Il sera toujours très difficile de déterminer une population démocratique à prendre les armes quand la guerre sera portée sur son territoire. C'est pourquoi il est nécessaire de donner à ces peuples des droits et un esprit politique qui suggère à chaque citoyen quelques-uns des intérêts qui font agir les nobles dans les aristocraties.”¹ Et qu'il s'agisse au demeurant d'une agression extérieure ou d'une guerre civile, le problème reste bien le même: “il n'y a que les citoyens les plus aventureux qui soient prêts à se jeter dans un semblable hasard ; la masse de la population demeure immobile”². Des facteurs économiques, psychologiques et sociaux peuvent être parfois, on le voit, dangereusement congruents.

La guerre dont Tocqueville problématise la possibilité pour l'armée démocratique, il faut le noter, est une guerre dont la forme est somme toute assez propice à une humanisation de sa conduite. En déconnectant rigoureusement, il est vrai sa perception de cette société rongée par l'individualisme, avec ce patriotisme ou cette fougue que ne peut générer un sentiment national née de l'égalité ou d'une culture de liberté, doublée aussi malheureusement d'une paranoïa ou d'un fanatisme missionnaire. La guerre démocratique dont il nous dresse le portrait ici est une guerre relativement maîtrisée par le fait qu'elle est celle d'armées disciplinées, institutionnalisées, “nombreuses” (un nombre permis par un gouvernement fort et centralisé, capable de lever les troupes nécessaires dans un État suffisamment peuplé), et qui effectivement n'ont qu'un but : la soumission de l'adversaire qui est l'armée de l'État *ennemi*. Ce qui a des implications essentielles. La première est la distinction donc de l'État ennemi et de ses ressortissants ; nous retrouvons là la définition rousseauiste de la guerre qui en fait une chose publique. La seconde est la distinction entre combattants et non-combattants, principe essentiel d'un droit des gens civilisés ou plus précisément d'un *jus in bello*, qui sera au cœur des conventions modernes du droit international humanitaire, mais dont les linéaments se retrouvent depuis la plus haute antiquité.

La troisième est qu'il ne s'agit pas seulement de respecter l'homme dans le soldat, c'est-à-dire, concrètement, de respecter le civil (voire le combattant blessé), mais aussi de

¹ I, 2, p.290.

² I, 2, p. 291

respecter les biens des particuliers. “D’après le droit des gens adopté par les nations civilisées, les guerres n’ont pas pour but de s’approprier les biens des particuliers, mais seulement de s’emparer du pouvoir politique. On ne détruit la propriété privée que par occasion et pour atteindre le second objet”¹. Nous sommes ainsi là très loin des pillages des armées napoléoniennes². Et nous avons alors là les conditions d’une guerre réglée, qui fait des populations civiles les spectateurs plus ou moins intéressés à la chose en fait, en fonction de l’appréciation de la valeur du pouvoir en place, mais surtout, en droit, relativement épargnées. Tocqueville en cette vision et par ses analyses, semble bien avaliser, aussi bien un droit des gens modernes, tel celui de de Vattel, que la représentation de la guerre de Rousseau³. Au demeurant, aussi différents qu’il soient dans leurs analyses de ce que doit être une société d’égalité, Tocqueville et ce dernier auteur se rejoignent bien en effet non seulement sur l’idée des formes que devraient avoir cette guerre moderne, mais sur le fait qu’un paramètre décisif de celle-ci serait indubitablement le civisme de la population civile, ainsi bien sûr que celui de l’armée. Ce qui en soi, certes, n’a rien de très original.

Bref, on pourrait dire que Tocqueville néglige dans ces chapitres la possibilité ou la forme des guerres démocratiques qui seraient des guerres véritables de peuples à peuples, dans lesquelles les distinctions de l’homme, du citoyen et du soldat combattant voleraient en éclats, des guerres totales, mobilisant aussi peut-être l’ensemble de la société donc, et qui feraient reculer de façon aussi considérable peut-être le droit dans la guerre que des guerres de religion. Quant à la possibilité d’une guérilla ou d’une “résistance” en cas d’agression, d’un engagement fort des civils dans la défense du territoire, il veut voir là une caractéristique de l’esprit aristocratique. Ce qui est discutable ou sans doute réducteur. La Vendée sous la révolution, ce n’est peut-être pas la même chose que l’Espagne ou de la Calabre sous la férule de Napoléon. Bref la problématisation de la guerre chez Tocqueville fait l’impasse sur certaines formes de guerres totales, au sens d’une

¹ *Ibid.*

² Voir D. A. Bell, *op. cit.* p. 224, 245.

³ Déjà cité: “La guerre n’est donc point une relation d’homme à homme, mais une relation d’État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu’accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, amis comme soldats; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs” J.-J. Rousseau, *Le Contrat social*, I, ch. 4, collection “la Pléiade”, Gallimard, O. C. T. III, p. 357.

mobilisation totale de la population par des convictions nationales, ou sur certaines formes de guerres asymétriques qui seront tout de même une caractéristique essentielle de l'action coloniale des européens en son siècle.

Quoiqu'il eût pu, cependant, prendre acte plus nettement de cette possibilité d'une guerre donc d'une armée contre un peuple entier, au travers de l'expérience de l'Algérie, lorsqu'il reconnaît lui-même, qu'en dépit du fait qu'Abd-el-Kader, espèce de "Cromwell musulman" retrouve, malgré lui, l'idée de Charles VII, d'une armée régulière¹, il n'en reste pas moins que la guerre en Algérie est une guerre d'une forme nouvelle, et que le Maréchal Bugeaud saura certes, d'ailleurs mener à bien², ce de quoi il lui sait gré, nous l'avons dit, en reprenant d'ailleurs avec approbation sa comparaison de la résistance à une chouannerie³.

Pour entendre donc correctement les chapitres de *La démocratie en Amérique*, consacrées aux guerres démocratiques⁴, il faut entendre que l'auteur nous parle ici de sociétés démocratiques arrivées au point où l'esprit national, l'orgueil patriotique a fini, à défaut d'une culture civique et des mœurs adéquates, par se dissoudre dans un individualisme qui semble effectivement conduire ce type de sociétés, soit à une armée de professionnels, soit même, selon les brouillons de Tocqueville, à une armée de mercenaires. Si Tocqueville veut voir les guerres modernes comme des guerres entre armées nombreuses, il éprouve une difficulté certaine à envisager des guerres totales de peuple démocratique à peuple démocratique. Peut-être parce qu'il pense que l'homogénéisation des peuples interdit désormais une telle montée en puissance agressive des ces sentiments nationaux patriotiques dont il aime cependant à considérer les bienfaits moraux.

C'est donc alors qu'une fois décrite ce que doit être la guerre en sa version moderne, une fois qu'il a insisté sur le manque de réactivité du peuple, l'inertie, la mollesse et la

¹ III, 1, *Travail sur l'Algérie* de 1841, p. 188, 220, 223,

² III, 1, p. 316.

³ III, 1, p. 293. Sur la "guerilla" à l'époque de Napoléon et sa signification, voir D. A. Bell, *op. cit.* p. 210, 299, 303.

⁴ Ch. 22 à 26 de la III^e partie du deuxième volume, I, 2, p. 270-294.

vieillesse des officiers en place, que Tocqueville s'empresse alors de montrer combien selon lui, avec le développement de la situation belliqueuse, se déclencheront, et une révolution culturelle salvatrice au sein de la société, et une heureuse dynamique de renouvellement des cadres dans l'armée, sans faire véritablement basculer cette révolution culturelle dans une hybris nationaliste qui ferait voler en éclat le cadre d'une guerre entre armées constituées.

D'une part donc, la guerre étant là, les affaires perturbées, arrêtées, l'homme démocratique va alors se retourner vers la seule industrie, la seule entreprise, la seule activité qui puisse l'occuper et lui permettre de réussir. Ce qui l'attirait dans le commerce en temps ordinaire, c'est ce qui l'attire maintenant vers la carrière des armes. Il s'agit toujours de réussir donc, et nous avons vu en effet que les motivations du militaire et du civil, selon Tocqueville sont semblables quoique mettant d'ordinaire en œuvre des moyens qui peuvent se révéler antagonistes. L'armée devient le *brillant* de cette société désormais en guerre. La situation a provoqué, dans la logique des motivations des hommes démocratiques, un bouleversement en terme de valorisation des activités. "Lorsque la guerre , en se prolongeant, a enfin arraché tous les citoyens à leurs travaux paisibles et fait échouer leurs petites entreprises, il arrive que les mêmes passions qui leur faisaient attacher tant de prix à la paix se tournent vers les armes. La guerre, après avoir détruit toutes les industries, devient elle-même la grande et unique industrie, cet c'est vers elle seule que se dirigent alors de toutes parts les ardents et ambitieux désirs que l'égalité a fait naître. C'est pourquoi ces mêmes nations démocratiques qu'on a tant de peine à entraîner sur les champs de bataille y font quelquefois des choses prodigieuses, quand on est enfin parvenu à leur mettre les armes à la main."¹

Ce qui laisse entendre donc que la force d'une armée démocratique, aussi réelle soit-elle ne repose pas nécessairement sur les convictions patriotiques ou une véritable culture de l'amour de la liberté, mais sur un effet d'entraînement de l'intérêt particulier en quelque sorte, entre autre, à côté de valeurs peut-être propres à la pratique des armes ou à la fraternité qu'elle

¹ I, 2, p. 283.

autorise au sein de l'institution militaire. Et ce qui permet de redire qu'il n'y a donc pas d'incompatibilité absolue entre le pacifisme en première approche de l'homme démocratique, sa douceur, sa pitié, voire sa mollesse, et sa capacité, si l'occasion s'en présente, si les circonstances le requièrent, de manifester un comportement belliqueux, un esprit guerrier. Esprit guerrier qui sera donc aussi bien le fait de l'homme démocratique en général, que plus particulièrement celui d'une partie de la population, des prolétaires en l'occurrence, qui pourront trouver là l'occasion d'une "réussite", d'une intégration ou promotion sociale plus satisfaisante que celle qu'elle pouvait espérer en restant dans la civil, et au terme de l'acceptation d'un labeur des plus ingrats.

Pour l'heure, il y a donc afflux de volontés et de bonnes volontés à la porte de la caserne. Mais à la différence de la situation de paix, et du problème général du fonctionnariat, où il y a excès de demandes au regard des places disponibles, il y a maintenant aussi une "sortie" de l'autre côté, pour autant que l'expression ne soit pas trop brutale. La guerre éclaircit les rangs et réclame un renouvellement constant des cadres. La mort est ce qui crée des places, dans le temps où le nombre de postulants permet d'avoir l'armée nombreuse dont on a besoin, ainsi que la sélection des plus brillants qu'elle réclame. La guerre "brise les règles et fait surgir tous les hommes extraordinaires. Les officiers dont l'âme et le corps ont vieilli dans la paix sont écartés, se retirent ou meurent. A leur place se presse une foule d'hommes jeunes que la guerre a déjà endurcis et dont elle a étendu et enflammé les désirs. Ceux-ci veulent grandir à tout prix et grandir sans cesse; après eux en viennent d'autres qui ont ces mêmes passions et mêmes désirs; et, après ces autres-là, d'autres encore, sans trouver de limites que celles de l'armée. L'égalité permet à tous l'ambition, et la mort se charge de fournir à toutes les ambitions des chances. La mort ouvre sans cesse les rangs, vide les places, ferme la carrière et l'ouvre."¹ Il y a bien là une heureuse rencontre entre d'une part l'hybris de l'ambition de l'homme démocratique, d'autre part une logique positive de concurrence, et enfin la mort elle-même qui peut produire une armée dynamique, à la fois nombreuse, et âpre à la victoire.

¹ I, 2, p. 284.

L'exemple est bien sûr, pour Tocqueville, celui de la Révolution. Exemple à double détente néanmoins, si l'on considère que cette montée en puissance qualitative peut être parfois dangereusement parallèle à une déperdition de l'esprit civique véritable, soucieux, non pas seulement d'indépendance nationale mais aussi de défense et de promotions des libertés. Mais l'on sait que Tocqueville, très attentif à l'aliénation possible des sociétés démocratiques en leur assiette, est en fait assez peu sensible à la possibilité d'une requête de sens, qui pour ne pas se dire religieux, s'affirmerait dans l'indifférence à la question de la liberté. "Cependant la Révolution suit son cours. Les ardeurs qu'elle avait fait naître s'amortissent, les hommes habiles qui l'avaient dirigée dans les assemblées meurent ou se retirent, son gouvernement s'amollit, les mœurs qu'elle avait endurcies s'énervent, l'anarchie se répand de toutes parts. Durant ce temps, l'armée s'organise, s'aguerrit, s'illustre, de grands généraux s'y forment. On y garde un but commun, des passions communes, quand la nation n'en a plus. Les citoyens et les soldats forment, en un mot, dans l'espace du même temps et dans le sein du même peuple, comme deux sociétés entièrement différentes. Le lien de l'une se détend à mesure que celui de l'autre se resserre"¹. Bref, l'armée devient la garantie de l'indépendance et de la sécurité dans une société qui se délite. Comment ne pas penser alors à cette possibilité évoquée dans *De la démocratie en Amérique*² d'une guerre faisait le lit d'un despotisme militaire, paré du double prestige de la défense des frontières et du rétablissement de l'ordre à l'intérieur, et cela aux yeux d'une population inquiète davantage pour son bien-être que pour ses libertés³.

Bien sûr, il faut accepter l'idée que cette révolution culturelle dans l'ensemble de la société et cette dynamique interne de l'armée soient suffisamment rapides et efficaces pour compenser le retard ou la lenteur des premiers temps. Et que cet engouement soit durable. Ce qui, Tocqueville le reconnaît là, ne va pas de soi, contrairement à ce que l'on peut attendre, en revanche, d'une armée aristocratique. Mais nous avons bien échappé, par ce double mouvement,

¹ Fragments pour *La Révolution*, II, 2, p. 290.

² I, 2, p. 274.

³ Voir I, 2, p. 147.

social et structurel, à l'écueil d'une armée démocratique qui aurait pu être consubstantiellement incapable de conduire la guerre et à plus forte raison de la gagner contre une armée de barbares. La guerre de Crimée sera même l'occasion pour Tocqueville de s'enthousiasmer pour la démonstration qu'elle donne en la matière, fût-ce sous le despotisme de l'Empire. "Ne trouvez-vous pas, Madame, que c'est un grand et beau spectacle que présentent ces deux nations, les plus civilisées et les plus riches du monde, qui, au lieu de s'être laissé amollir, comme on le prétendait, par les jouissances de ces quarante années de paix, peuvent fournir, au besoin, des soldats plus énergiques et plus résistants aussi aux misères de la guerre que ne le sont ces demi-barbares qui sortent d'une société pauvre et rude. Voilà qui dérange bien les systèmes de l'antiquité, qui voulaient que, pour bien faire la guerre, il fût nécessaire de se nourrir de brouet noir."¹

La modernité, et celle-ci pour Tocqueville ne peut être que démocratique, et non pas seulement celle de la "civilisation" "en général" n'est donc pas incompatible avec les ardeurs guerrières ou à tout le moins avec les nécessités de la vie militaire. Pour le meilleur, comme pour le pire, ajouteraient peut-être certains.

L'armée démocratique, face à la guerre, n'est ni une armée corrompue par la mollesse des mœurs démocratiques, ni impuissante de par la vieillesse de ses officiers. Elle saura attirer les meilleurs éléments, elle saura les laisser se révéler, elle saura provoquer un enthousiasme de la part des esprits ou des volontés les plus audacieuses.

b: La question de la discipline.

Si la guerre est de toutes les époques, la discipline est un problème culturel à part entière et qui "situe" les armées qui y recourent². Avant que Frédéric le Grand au XVIII^e siècle prétende voir fonctionner ses armées comme "le mécanisme d'une horloge", il fallut que l'armée, la façon de faire la guerre, les nécessités de l'armement, les rapports entre les hommes évoluent de

¹ A Mrs. R. M. Phillimore, 30 nov. 1854, VI, 3, p. 175. Les deux nations sont la France et l'Angleterre.

² F. Cardini, *op. cit.*, 1992, p. 216. Sur la discipline "occidentale" et son rôle, par exemple, dans les batailles des espagnols de Cortes contre les aztèques, voir V. D. Hanson, *Carnage et Culture*, collect. Champs, Flammarion, 2010, p. 277. Ou encore, pour ce qui concerne les anglais contre les zoulous en 1879, *ibid.* p. 391-402. Voir aussi, comme récapitulatif rapide et regard sur les problèmes contemporains en la matière, Jean Joana, *Les armées contemporaines*, *op. cit.*, p. 98-107.

façon particulière. Il fallut que la *fidelitas* des chevaliers, le sérieux professionnel et la fidélité aux capitaines des mercenaires, l'esprit de village des Suisses ou lansquenets, l'esprit de voisinage des bourgeois, il fallut que ces liens d'honneur ou de personnes s'effaçassent devant les nécessités d'une armée nombreuse et d'une technicité croissante qui sont désormais les caractéristiques des armées des États modernes au moins jusqu'à aujourd'hui. Un État moderne qui ne demande à ces soldats ni le respect de la parole donnée, ni l'impétuosité individuelle, mais la capacité à s'oublier comme individu pour n'être plus qu'un rouage anonyme, doté d'un uniforme, sachant marcher au pas, obéissant à la trompette, se réglant sur les galons de ses supérieurs, et capable d'avancer en voyant ses camarades tombés les uns après les autres à côté de lui. Les Académies de guerre qui apparaissent au XVII^e siècle, se développent au XVIII^e sont bien les marques les plus irréfutables que la guerre en son environnement politique, moral, technologique, a changé de sens. L'homme qui fait la guerre dans une société démocratique ne sera pas le même homme qui faisait la guerre, quelques siècles plus tôt ; ses références morales, son ethos, son psychisme ne sont plus les mêmes. Le panache d'un Cyrano, le sens des valeurs aristocratiques d'un duc de Lauzun¹, volant d'une conquête féminine à la Cour au feu d'un champ de bataille avec presque le même éthos, ne sont plus véritablement à l'ordre du jour. La discipline, voilà le mot et la valeur qui à côté du courage et du désir de "servir" doivent désormais être l'oriflamme du militaire, renouant avec ce qui fut un élément essentiel du militarisme civique de l'antiquité, mais repensés selon les exigences d'une nouvelle forme de société que M. Foucault aura soigneusement étudié².

Ce qui est remarquable, c'est donc bien ce passage, en Europe, d'une façon d'être, d'une valeur propres essentiellement aux clercs et congrégations religieuses, la "discipline", vers un milieu qui il y a encore peu, semblait valoriser ou accepter au premier chef la bravoure individuelle "gratuite", alliée parfois à la cruauté ou à un goût du pillage des plus condamnables. Discipline qui change donc le sens de la vie militaire: une vie de casernes, d'horaires rigoureux, de

¹ Sur le duc de Lauzun (1747-1793), "figure" du mode de vie de l'aristocratie militaire, voir encore D. A. Bell, qui en suit la trajectoire, la carrière et les revers jusqu'à l'échafaud, *op. cit.* p.27-30, 112, 200, 202, 277.

² Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

règlements précis portant aussi bien sur le nombre des boutons, l'hygiène la plus élémentaire, sur les rapports avec les populations civiles, une vie rythmée par des exercices indéfiniment répétés pour assurer la possibilité des manœuvres ou des salves de tir aussi synchronisées que possibles, retrouvant là les nécessités des stratégies de combat de certaines armées du monde antique.

L'armée démocratique saura-t-elle donc être disciplinée, puisque c'est là que se joue donc essentiellement le sort des armées modernes ? Tocqueville le croit, ou semble le croire, et il veut le croire, puisque le court chapitre 25 de la troisième partie de la seconde *Démocratie en Amérique* est intitulé précisément: *De la discipline dans les armées démocratiques*.

Mais comme toujours, il faut immédiatement ajouter que cette discipline, si l'on garde le mot, doit revêtir une autre forme que celle que l'on pouvait trouver dans les armées aristocratiques, désignant pas là, dans l'esprit de Tocqueville, les armées des siècles précédents. La discipline militaire ne peut pas ne pas être impactée par le régime social démocratique. Mais est-ce à dire que c'est l'égalité qui impacte la discipline, et qu'elle pourrait fragiliser donc l'obéissance et la hiérarchie qui semblent les fondamentaux de l'organisation, de l'action militaire, décisif avec des armées de masse et techniquement évoluées ?

Mais d'abord que faudrait-il donc entendre par ce terme ? Doit-on entendre par là un renoncement volontaire à sa liberté d'action, l'équivalent militaire de l'obéissance à la loi que l'on doit attendre d'un citoyen en général ? Doit-on comprendre par là l'acceptation éclairée des conditions de la "formation" d'une spontanéité stérile en elle-même, permettant ainsi de développer des potentialités tant comportementales que psychiques, voire de susciter l'apparition de ces dispositions ? Doit-on enfin supposer qu'il est désigné par là une simple, quoique parfaite soumission servile et machinale à la férule des supérieurs, faisant de l'individu un simple pion ou rouage, dépersonnalisé, homogénéisé, des décisions de la hiérarchie ? Et il est vrai que cette discipline "moderne" pourrait s'expliquer par le fait que selon Tocqueville, quelque chose dans la culture démocratique peut très bien favoriser une démission de l'esprit de liberté ou de jugement personnel. Le fonctionnaire -et le militaire est un fonctionnaire- est bien ce

quelqu'un qui, aussi subrepticement qu'il le peut, ou insensiblement, en échange d'un besoin de sécurité, d'un confort, aussi modeste qu'il soit, renonce en fait à son esprit d'indépendance, tant son âme, son esprit et sa volonté sont pliés, énervés peu à peu par les milles petits degrés ou infimes espérances qui jalonnent, scandent sa carrière et qui sont comme autant d'occasions de petits exercices continués de soumission. En l'occurrence, et plus précisément, brutalité de la discipline qui subjugue une spontanéité peut-être tout aussi brutale, absence d'esprit d'indépendance, crainte de compromettre une "place": serait-ce donc la nature, la forme et les conditions de possibilité de la discipline dans nos sociétés ?

Mais on peut aussi concevoir une discipline dans une armée démocratique comme une discipline nouvelle, mais en voulant dire par là que sa nouveauté ne sera pas tant due à l'égalité qu'à la liberté qu'elle devrait pouvoir y autoriser. L'assertion est singulière parce que Tocqueville a plutôt l'habitude en son ordinaire d'insister sur les effets de l'égalité que sur l'apparition de nouvelles situations de liberté, lorsqu'il décrit les effets du régime social démocratique. Et pour ce faire, il semble presque établir une analogie de droit entre cette liberté qu'il suppose dans l'institution et l'action militaires et cette acceptation *virile* de la loi dans la société civile qu'il appelle de ses vœux, mais qui semble être davantage ce que devrait et pourrait être une démocratie en son idéal.

Une armée démocratique est possible, il faut qu'elle soit possible, alors même que cette armée serait composée non pas seulement d'individus prêts à toutes les soumissions, à toutes les démissions de ses exigences d'indépendance qui font la grandeur et la dignité de l'homme, mais d'hommes principiellement égaux, qui ne sont plus séparés les uns des autres par des privilèges de naissance: des hommes libres, et sachant néanmoins s'oublier au profit d'une dynamique collective rigoureuse, lorsque la liberté du pays est en jeu, et lorsqu'il s'agit de vaincre ou de mourir. On renoncera ainsi dans le même temps, et à sa liberté d'initiative, d'action, et au seul souci de son intérêt particulier, en échange de l'accès à un sens qui donne sans aucun doute le sentiment à l'homme de se grandir. Ce qui ne va pas, quoique Tocqueville ne le signale guère, sans

danger. Car, ce qui est expérimenté là, c'est bien tout de même le gain de sens qui peut résider, pour un individu, dans l'abandon d'un certain esprit d'indépendance. Que l'homme ait besoin de se grandir: soit. Et l'on ne doit que se féliciter que ce besoin de sens, le besoin d'échapper à une simple logique des intérêts matériels, trop personnels, l'emporte chez l'individu moderne. Mais reste à savoir, si ce besoin chez l'homme ne l'emporte pas trop facilement, dans le même temps, sur son goût pour la liberté. Bref n'y a-t-il pas une tension possible entre le besoin de sens et l'exigence de liberté, quoique le premier puisse parfois nourrir la seconde, en l'habituant à dépasser son intérêt particulier.

Quoi qu'il en soit, c'est bien là l'occasion de retrouver l'idée des démocraties ou des républiques de l'antiquité, qui voulaient une armée d'hommes libres et égaux. "Chez les anciens, on ne recevait dans les armées que des hommes libres et des citoyens, lesquels différaient peu les uns des autres et étaient accoutumés à se traiter en égaux. En ce sens, on peut dire que les armées de l'antiquité étaient démocratiques, bien qu'elles sortissent du sein de l'aristocratie; aussi régnait-il dans ces armées une sorte de confraternité familière entre l'officier et le soldat."¹ Voici que Tocqueville, d'ordinaire si soucieux d'affirmer l'originalité des démocraties modernes, retrouve tout de même le chemin de l'antiquité dès lors qu'il convient de renouer avec un optimisme civique ou moral, l'idée d'une "nation en armes", que la société civile qu'il a sous les yeux n'autorise selon lui que trop peu souvent, ou de caractériser une discipline idéale qu'aucune grande figure des futures armées républicaines, telle celle du maréchal L. H. Lyautey n'aurait véritablement pu récuser².

Discipline qui certes "clive" tout de même l'individu-soldat: d'un côté, citoyen fort de ses propres convictions politiques, de l'autre soldat, soumis à la discipline et peut-être tout autant, sinon bien davantage qu'à l'État. Clivage dont ne se plaint pas toujours notre auteur. Ainsi, en narrant son arrivée au Ministère en mai 1849, fait-il allusion à l'attitude des soldats face aux désordres possibles dans la rue. "J'étais convaincu que, bien que les soldats eussent voté en

¹ I, 2, p. 286. Voir aussi V. D. Hanson, op. cit.[2010], p. 51-59, 155-169.

² Voir H. L. G. Lyautey (1854-1934), *Du rôle social de l'officier*, Juillard, Paris, 1946.

majorité pour la Montagne, l'armée combattrait sans hésitation contre elle. Le soldat qui vote individuellement pour un candidat dans un scrutin, et le soldat qui agit en corps sous la pression de la discipline militaire, sont en effet deux hommes. Les pensées de l'un ne règlent pas les actions de l'autre"¹.

Et ce serait donc cette sorte d'égalité compatible avec la hiérarchie que l'on retrouverait, que l'on devrait retrouver dans les armées modernes, une égalité véritable compatible avec une culture de la liberté ? Tocqueville ici semble vouloir inventer une imagerie de l'armée démocratique au travers de celle des armées antiques telles qu'un Plutarque voudrait nous les donner à voir. "C'est par des paroles et par des exemples, bien plus que par la contrainte et les châtements qu'ils les conduisent. On dirait des compagnons autant que des chefs", ajoute-t-il aussitôt en parlant des officiers, et non pas des sous-officiers de ces armées démocratiques.

Dans quelle mesure y a-t-il place pour la liberté dans la discipline est bien sûr un problème. Mais qui pour Tocqueville doit pouvoir se résoudre, du moins à l'époque de la rédaction de *La Démocratie en Amérique*. L'armée ne peut pas, ne peut plus être le cimetière de la liberté personnelle, de la volonté de l'individu. "Chez les peuples démocratiques, la discipline militaire ne doit pas essayer d'anéantir le libre essor des âmes; elle ne peut aspirer qu'à le diriger; l'obéissance qu'elle crée est moins exacte, mais plus impétueuse et plus intelligente. Sa racine est dans la volonté même de celui qui obéit..."². L'homme ne peut et ne doit pas être un simple rouage, et il ne devrait pas avoir envie de l'être. Elle ne devrait pas être ce qui efface, voire humilie la valeur véritable de l'individu et des troupes. Et on en voit bien les enjeux.

Car admettre le contraire ce serait admettre qu'au sein des sociétés démocratiques, quand bien même les civils ne s'installent pas dans une attitude infantilissante qui appelle ou nécessite l'attention d'un tuteur ou d'un père, il serait nécessaire que certains hommes, les militaires renoncent aux lumières et à l'esprit d'indépendance qui sont l'emblème des valeurs libérales. Bref, ce serait admettre que pour que la société civile soit libre au sens moderne ou

¹ *Souvenirs*, XII, p. 201.

² I, 2, p.285.

libéral du terme, il faut que certains, ceux qui appartiennent à l'armée, le soient moins, brisant là l'idéal ou le modèle de la cité antique. En sachant que ce n'est qu'ainsi qu'ils sauraient peut-être compenser devant des troupes plus barbares, un certain manque d'impétuosité primitive. Qu'ils se satisfassent de cet état, pour telles ou telles raisons, serait alors un autre problème. Mais autant dire que les esclaves de l'antiquité pouvaient se trouver bien de leur état qui permettaient aux citoyens de jouir de leurs libertés, et de leur égalité devant la loi.

Mais pour l'heure, une discipline qui doit être compatible avec une culture du jugement personnel et de l'intérêt bien compris, voilà ce que nous propose cet auteur. Car aussi "impétueuse" qu'elle soit, on ne peut imaginer que l'armée démocratique ne puisse vaincre qu'à la condition d'être totalement imperméable à ce qui fait la force souvent de la société démocratique ou à tout le moins sa basse continue. "[...] Elle ne s'appuie pas seulement sur son instinct, mais sur sa raison; aussi se resserre-t-elle souvent d'elle-même à proportion que le péril la rend nécessaire"¹. Discipline moderne et efficace, et que Tocqueville peut aller jusqu'à déclarer supérieure à celle de l'armée aristocratique. "La discipline d'une armée aristocratique se relâche volontiers dans la guerre parce que cette discipline se fonde sur les habitudes, et que la guerre trouble ses habitudes. La discipline d'une armée démocratique se raffermi, au contraire, devant l'ennemi, parce que chaque soldat voit alors très clairement qu'il faut se taire et obéir pour pouvoir vaincre"².

Bref, la force d'une armée démocratique réside ou résiderait dans une discipline consentie devant l'urgence et le danger, ainsi que dans une culture du respect de l'exemple donné. Et si l'on s'efforçait de façon à peu près exhaustive, de repérer les items de la signification et des enjeux de la discipline dans l'armée, nous pourrions obtenir la liste suivante.

Il y a d'abord la nécessité qui résulte de la nature des matériels utilisés ainsi que celle qui découle de la coordination des troupes sur le champ de bataille. Et nul doute, par exemple, que l'usage des mousquets sur les champs de bataille a été l'occasion de souligner une

¹*Ibid.*

² I, 2, p.285-286.

nécessaire “mécanisation” des comportements, dont le mousquetaire d’Alexandre Dumas est l’antithèse parfaite. John Keegan dans son Histoire de la guerre, a bien souligné ce point. Évoquant le livre d’exercices de Maurice d’Orange, qui en 1607, dénombrait quarante-sept mouvements précis à exécuter par les mousquetaires entre le moment où il saisit son arme et celui où il appuie sur la gâchette, il montre l’évolution du destin de celui-ci et de la réduction de son espace d’initiative. “Malgré tout, le mousquetaire du XVII^e demeurait un individualiste qui, peut-être, choisissait sa cible dans les rangs adverses au moment de tirer. Mais, au siècle suivant, cette liberté lui fut retirée. Les mousquetaires des régiments royaux constitués à la fin de la guerre de Trente Ans étaient entraînés à viser, non un homme, mais la masse des ennemis, et à tirer tous à la même hauteur pour faucher les rangs opposés lorsque l’ordre leur en était donné”¹. Où l’on voit au demeurant, combien, la désindividualisation du soldat discipliné peut aller de pair avec une “anonymisation” de l’ennemi. La guerre ne peut plus être une affaire personnelle, et cela non plus pour des raisons de définition politique, mais pour des raisons techniques et d’efficacité tactique. Mais c’est bien cette discipline imposée au premier chef pour des raisons d’efficacité qui permirent aux armées de devenir véritablement cet instrument de guerre qui n’est plus alors effectivement que la continuation de la politique par d’autres moyens. Avec la discipline, effectivement, et peut-être malheureusement, la guerre échappe à l’image d’un chaos monstrueux et sanguinaire, pour devenir non pas seulement un spectacle attrayant pour les écoles de stratégie, mais tout aussi bien un “moyen” au service du pouvoir. La guerre, par la discipline, permet l’existence de ces “armées” modernes, qui de façon idéale, permettraient la continuation des guerres, avec le sentiment d’un contrôle par le pouvoir politique. Elle n’est plus un chaos sanglant et cruel, mais un moyen rationnel, l’instrument adéquat d’une raison d’État ou l’expression du souci de défendre les intérêts vitaux de la nation. Somme toute, la guerre devient donc à la fois aussi bien l’occasion d’une promotion éthique pour celui qui sert sous les armes que l’instrument éventuel d’une politique dans laquelle triomphe la raison instrumentale.

¹ J. Keegan, [1996], p.408. Voir aussi la modernité d’un Maurice de Nassau, in F. Cardini, *op. cit.* p. 129, 130.

Cela étant, on sait que la discipline ne vise pas seulement sur le terrain à assurer l'utilisation adéquate des matériels et armements ou permettre la congruence tactique des différents éléments; elle vise aussi à protéger le soldat de lui-même, de ses émotions, bref de sa peur, quoi qu'elle ne puisse pas toujours suffire. Mais il est vrai que les deux sont liés, comme l'avait déjà bien vu Machiavel. "Si on ne le forme point à cette discipline avec tous les soins dont on est capable, jamais on n'aura une bonne armée ; car il n'y a aucun doute que des hommes valeureux, mais sans ordre, ne soient plus faibles que des timides mais bien disciplinés : la discipline étouffe la crainte et le désordre rend la valeur inutile."¹

D'un point de vue plus abstrait, la discipline, est ce par quoi, effectivement le soldat, et à plus forte raison, se déclare capable d'aller au-delà de sa nature, ou ce par quoi "on" parvient à obvier aux limites et faiblesses ordinaires de l'individu. Ainsi comme le notait J. Keegan: "La nature invitait à la fuite, à la lâcheté, l'égoïsme. La nature poussait l'homme à se comporter comme les Cosaques, [que Clausewitz avait pu voir à l'œuvre lors de la retraite de Russie], qui se battaient selon leur bon vouloir et pouvaient se mettre à commercer sur le champ de bataille si cela servait leurs intérêts"². La discipline, c'est ce par quoi on dépasse sa spontanéité, qui va alors ou peut prétendre s'accomplir dans une vocation qui implique une telle contrainte; elle est ainsi une formation qui inscrit des habitudes nouvelles en l'individu. Que celles-ci soient *contre* sa nature, *réalisent* sa nature (une véritable culture), inventent une nouvelle nature, c'est bien là, le problème philosophique de la chose, et l'occasion de tous les jugements de valeurs qui ne cessent de proliférer aussi bien à l'endroit du sport de haut niveau, que devant les possibilités des nouvelles biotechnologies. En sachant effectivement que la peur rend souvent incapable de se servir correctement des armes dont on dispose. L'ouvrage remarquable d'Ardant du Picq (1821-1870) mort à la bataille de Sedan, et qui ne paraîtra qu'en 1880, saura en effet, non seulement, comme on l'a noté amender sérieusement la théorie de la supériorité absolue et décisive des gros bataillons (théorie à laquelle Tocqueville semble se ranger d'ailleurs

¹ Machiavel, *L'Art de la Guerre*, in *Œuvres Complètes*, "Pléiade", Gallimard, 1952, p. 770.

² J. Keegan[1996], p. 37.

spontanément avec les conséquences qu'elle suppose), pour privilégier la dimension de la valeur des individus, mais il saura tout autant insister sur le problème des affects. Et à ce titre, effectivement, la discipline est un élément, mais parmi d'autres, qui peut éviter la transmutation de la peur en terreur pour laquelle il ne semble guère y avoir de recours. "Les soldats ont émotion, peur même. Le sentiment du devoir, la discipline, l'amour-propre, l'exemple des chefs, leur sang-froid surtout, les maintiennent et empêchent la peur de devenir terreur. Leur émotion ne leur permet jamais de viser, d'ajuster autrement que par à peu près, quand elle ne les fait pas tirer en l'air".¹

Mais il faudrait aussi pointer les formes nouvelles de la guerre qui induisent et nécessitent une indéniable capacité d'initiative de certaines unités sur le terrain, derrière les lignes ennemies, par exemple; dans le temps même, certes, où cet espace d'initiative peut se réduire parallèlement avec le progrès des moyens de communication. La discipline se situe alors en amont, dans la connaissance des consignes, le respect de la mission, mais doit laisser "quelque chose" à l'esprit de décision sur le terrain d'opérations à la mesure de l'imprévisibilité que recèle celui-ci, à "l'intelligence des baïonnettes".

Il faudrait ensuite bien souligner l'idée que la discipline aujourd'hui du soldat à l'endroit des ordres donnés ne l'exonère en aucune façon de sa propre responsabilité à l'endroit de la loi, ainsi que des principes du droit international, du jus cogens que l'on peut trouver formuler aux articles 6, 7, et 8, par exemple du statut de Rome, fondateur du T.P.I. Si la discipline est une condition nécessaire ou essentielle de l'efficacité d'une armée, elle ne saurait faire oublier au soldat qu'il reste un citoyen².

Il faudrait enfin rappeler que la discipline militaire, pour des individus projetés dans un environnement social atomisé, tel que le sont les sociétés modernes, en perte de

¹ C. Ardant du Picq, *Études sur le combat. Combat antique et combat moderne*, édit. Economica, Paris, 2004, p. 100, cité par Stéphane Audoin-Rouzeau, *Vers une anthropologie historique de la violence de combat au XIX^e : relire Ardant du Picq ?*, in *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 30 (2005), p. 5 (version numérique).

² Sur le sens, la portée, les enjeux de la discipline dans les armées modernes, plus précisément la France, on consultera avec profit l'article de Henri Meyrowitz, *Le nouveau règlement de discipline générale de l'armée française*, in *Annuaire français de droit international*, volume 12, 1966, p. 822-831.

“repères”, aussi bien éthiques qu’affectifs, peut représenter effectivement une valeur en elle-même, le signe de son intégration à un univers de sens, à un monde “sérieux” à tout le moins, en le dispensant d’avoir à construire un projet d’existence plus personnel, au bout duquel l’attend peut-être l’échec, la solitude, ou le sentiment de l’absurde¹.

Bref, un surcroît de libertés, signifie aussi bien plus de responsabilité individuelle à l’endroit du droit pénal, au point de légaliser une désobéissance à certains ordres, que davantage de marge d’initiative à l’intérieur du cadre d’une mission aux procédures d’engagement précisées, ou que davantage de liberté d’expression, aussi bien personnelle que politique (droit de vote, syndicats etc.). Et en face, si l’on peut dire, il y a des nécessités claires de discipline, nécessités liées à l’organisation concertée des unités et des hommes, à la manipulation des armements, et enfin à la régulation de certaines passions. Une dimension stratégique et tactique, une dimension technique, une dimension psychologique ou éthique donc. Et l’on sait au demeurant combien cette dernière dimension est essentielle, tant en situation de combat, et faute d’un encadrement adéquat, les comportements individuels et collectifs peuvent déraiser vers la panique ou ce que l’on dénomme le crime de guerre, symptôme parfois de la frustration de ne pas pouvoir faire ce que les machines sont autorisées à faire ou de soumission abusive à l’autorité. On se rappellera, par exemple, le drame de My Lai (16 mars 1968) au Sud-Vietnam, emblématique, selon G. Anders, de ce qu’il veut appeler la “honte prométhéenne”².

Mais n’y a-t-il pas, cela étant, sur ce point un autre discours, plus sourd de Tocqueville, plus diffus dans l’ensemble de son œuvre, et qui laisse indubitablement percer un certain scepticisme à ce propos ? Cette idée que la discipline dans les armées démocratiques, non seulement serait singulière de par l’égalité fondamentale des individus qui la composent, quitte ensuite à ce que ceux-ci se distinguent selon l’échelle des grades, mais aussi bien par la part qu’elle

¹ Sur ce problème de la valeur de l’armée au regard des générations d’aujourd’hui, on pourra consulter la revue, Études de l’IRSEM, n° 10-2011, qui a pour sujet “Enquête sur les jeunes et les armées: Images, intérêt et attentes”.

² G. Anders, *L’obsolescence de l’homme*, (Tome II, 1980), *Sur la destruction de la vie à l’époque de la troisième révolution industrielle*, édit. Fario, 2011, p. 288-291, ainsi que M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, Belin 1999, p. 264-274, 413-424, 430. Voir aussi l’exemple du massacre d’Haditha, en Irak, le 19 novembre 2005, in W. Langewiesche, *La Conduite de la guerre*, Allia, 2008. Et voir aussi, bien sûr, les célèbres travaux de Stanley Milgram exposés dans son ouvrage *Soumission à l’autorité*, Calmann-Lévy, 1974.

laisserait à la liberté, ne va pas nécessairement de soi. Tocqueville y croit-il véritablement et jusqu'à quel point ? Car d'une part, la discipline militaire traditionnelle s'oppose tout de même à un certain idéal chevaleresque, et il n'est pas sûr d'autre part si l'on consulte l'ensemble du corpus disponible qu'il pense sérieusement que la discipline des armées modernes serait très différente de ce qu'elle était antérieurement, depuis disons que l'armée ait apparu dans les États modernes. Les problèmes d'efficacité et le problème moral restent différents. Plusieurs éléments sont à recenser ici.

On se souvient ainsi de cette lettre à G. de Beaumont du 5 octobre 1828, dans laquelle Tocqueville trouvait là, à l'occasion d'une évocation de la Guerre de Cent Ans et de cet "instinct de haine souvent irréfléchie qui m'anime contre les anglais" de mettre en place les termes de cette antinomie: "Combien de fois, arrivé à ces batailles désastreuses où la valeur était sans cesse abattue par une discipline supérieure..."¹

Quand bien même peut-il recommander la carrière des armes comme parfaitement honorable à son ami G. de Beaumont pour l'avenir de son fils, Antonin, il lui préfère tout de même celle des Ponts et Chaussées, un état ainsi "plus approprié à l'esprit du temps et en même temps plus parfaitement indépendant du pouvoir."² Il ira certes même jusqu'à dire, mais sans doute beaucoup plus pour ne pas inquiéter son ami, que par conviction véritable, surtout eu égard au rôle de l'armée sous l'Empire. "Cette carrière ou point de carrière : telle est l'alternative où tous les fils des gens dans notre situation sont placés et j'ajouterais volontiers tous les caractères fiers et indépendants. C'est l'étroite discipline de ce métier qui permet d'y conserver son âme libre. On s'y trouve toujours en face d'un commandement bien défini donné dans les limites connues à l'avance. On peut y être obéissant sans être jamais servile"³. Mais il est en fait d'autant plus difficile de croire à sa sincérité, (ce qui en signifie pas qu'il ait tort sur le fond) si l'on se souvient de la lettre datée du 5 novembre 1857 qu'il venait de recevoir de son ami, qui lui

¹ VIII, 1, p. 63

² Voir, à G. de Beaumont, le 7/01/1856, VIII, 3, p 359.

³ A G. de Beaumont, lettre du 16/11/1857, VIII, 3, p. 512-513.

exprimait toute sa réticence devant l'esprit de Saint-Cyr. "Il m'a suffi d'entrer quelques minutes en contact avec l'établissement de Saint-Cyr, de causer avec quelques officiers et employés, pour juger de l'esprit étroit, grossier et stupide qui domine dans la maison. [...] Avant tout il faut y éteindre toute volonté, tout élan, tout premier mouvement ; c'est là qu'on commence à n'être qu'un numéro et qu'on apprend à l'être toute sa vie"¹. Et lui aussi, il est vrai, parlait bien de cette petite "nation à part, où l'intelligence est moins étendue et les habitudes plus grossières que dans la grande"².

Cela étant, on pourrait d'une certaine façon, donner tout de même sens à cette réponse de Tocqueville sur cette capacité de l'armée à laisser l'âme libre au soldat, et cela en revenant sur cette remarque évoquée ci-dessous, et sans même avoir à rappeler que dans son milieu, l'armée est une carrière des plus dignes au point qu'on put lui reprocher d'avoir choisi la robe à l'épée. Car il y a peut-être pire que cette discipline immédiate, concentrée sur les formes extérieures, et qui peut être parfois ni plus ni moins qu'une brutalité à peine digne des colonies pénitenciaires. Brutalité que semble attester Tocqueville, en grand connaisseur des systèmes pénitenciaires.³ Cette discipline là est visible et fonctionnelle, pourrait-on dire. Or, il est possible de dire que Tocqueville par certains côtés est parfois le prédécesseur d'un Ernst Jünger ou d'un Günther Anders, eux qui voient dans le travailleur d'aujourd'hui un "soldat" mais inséré dans une logique de production, et non plus dans une logique glorieuse de survie, insertion qui se double selon Anders d'une aliénation par la production et la consommation⁴.

Si la discipline qui vise au service, au "sacrifice" dans l'horizon de la mort, est visible et sensée, les exigences d'une production déshumanisée le sont beaucoup moins. Les

¹ Lettre à Tocqueville, 5/11/1857, VIII, 3, p. 510.

² I, 2, p. 273.

³ Voir, IV, 1, p. 104, où Tocqueville, après avoir évoqué dans son rapport sur le *Système pénitentiaire aux États-Unis* les 1119 208 coups de fouet donnés chaque année dans les colonies pénales de l'Australie, laisse entendre que cette violence peut se retrouver assez semblable dans l'armée anglaise ou la marine française. Cela étant, par ailleurs, il n'hésite pas évoquer un plus grand châtiment encore que le coup de fouet; l'isolement, pratiqué dans les prisons militaires en Angleterre, et dont l'efficacité le renforcera dans sa détermination à l'imposer dans les prisons françaises. Voir la note 1 de l'Introduction à la seconde édition du *Système pénitentiaire...*, IV, 1, p. 138-139.

⁴ Voir E. Jünger, *Le Travailleur*, Christian Bourgois éditeur, 1989; G. Anders, et encore *L'obsolescence de l'homme*, (Tome II, 1980), *op. cit.*, 2011.

processus, la rationalité qui brisent les âmes “peu à peu” et qui étend sa chape sur l’ensemble de la société est anonyme, insensible et sans fin. Si la discipline militaire est consentie, volontaire, s’inscrit dans un programme, la discipline de l’usine ou du bureau ne suscitent en nous ni possibilité d’héroïsme ou de dépassement de soi,. La culture de soumission et d’énervement de notre volonté, d’amollissement de notre âme, ne relève d’aucune fonction qui pourrait nous apparaître comme étant susceptible de justifier ce renoncement à nous-mêmes. Dans le cas de la discipline militaire nous avons affaire à une contrainte visible, sensible, voire douloureuse d’une part, visant à remplir une fonction claire et avérée, d’autre part, et dont l’acceptation, enfin, peut nous permettre de conquérir ou de manifester un certain héroïsme, aussi suranné qu’il apparaisse à une certaine morale hédoniste , individualiste ou sceptique. Dans ce despotisme insensible que la société et l’État exercent sur nous, dans les mécanismes d’asservissement à la machine, ou aux “composantes d’un système”, aux contraintes d’un emploi, alors que le travail est suffisamment parcellisé pour qu’il n’ait plus objectivement aucun sens, l’homme ne peut trouver que sa déchéance ou un malaise sans recours s’il parvient à prendre conscience de cette réalité. Et Tocqueville, lui qui a parfois quelque difficulté à respirer dans sa société de la Monarchie de Juillet, qui redoute un despotisme d’un genre nouveau, peu après tout, reconnaître effectivement une possibilité de liberté dans cette discipline militaire qui n’est parfois, qu’un ensemble de “gammes” ou “d’exercices”, de “procédures”, qui pour aussi mécaniques qu’elles soient, peuvent préserver dans certaines âmes leur quant-à-soi. Après tout, le Lucien Leuwen de Stendhal semble assez bien s’accommoder des routines et des “exercices” de la vie de caserne. Et si Tocqueville peut ne pas être enthousiasmé par les traîneurs de sabres, il ne l’est sûrement pas davantage par les hommes qui composent “un troupeau d’animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger”¹.

Quoi qu’il en soit, donc, il y a bien une hésitation dans l’œuvre de Tocqueville, qui ne semble pas seulement être dû à des problèmes d’interprétation de ses exégètes éventuels.

¹ I, 2, p. 325.

Certes, d'une part, il y a le besoin de dire que les armées démocratiques auraient une conception de la discipline compatible avec une certaine liberté, dans une société qui devrait être une société de libertés; faute de quoi la tension entre l'armée et la version positive de la démocratie devient culturellement sans solution. Mais d'autre part, il y a bien une réaction plus personnelle, et plus défiante ou dubitative à l'endroit de ce que peut autoriser comme expression de l'âme une telle institution .

Notons, que sur ce point B. Constant n'aura pas les mêmes incertitudes. Une armée composée de citoyens, capables de privilégier la liberté à la discipline n'était pensable que dans les petites cités, où militaires et civils se connaissent et ont des liens qui peuvent compenser celui que la discipline établit parfois brutalement entre l'officier et l'homme de troupe. "Un vaste pays nécessite dans les soldats une subordination mécanique et en fait des agents passifs, irréfléchis, dociles"¹ Or de cela, et avec les nécessités de la guerre moderne, le militaire est condamnée à une discipline débilante. Isolé, déplacé de caserne en caserne loin des siens, il ne connaît plus personnes, si ce n'est ses chefs (*ibid.*). Non décidément, l'armée n'est pas compatible, et Constant le dit sans doute plus ouvertement que Tocqueville, avec les valeurs et les facultés que l'homme moderne est appelé à développer. "L'esprit militaire déteste le raisonnement comme un commencement d'indiscipline"² . Il faut pour Constant en tirer la conclusion, la discipline que l'on demande à un militaire, les habitudes qu'il va acquérir à l'armée, ne lui sauront de rien dans sa vie future, si elles ne la contrarie pas, comme lorsque l'individu est appelé à un métier ou une activité qui demande réflexion, sensibilité, autonomie, etc. Ce qui rend d'ailleurs ainsi absurde l'idée d'une conscription qui s'adresserait indifféremment, sous prétexte de justice, à toutes les classes de la société ³.

c: La technique et de la stratégie.

Quand bien même accepterait-on le paradigme clauswitzien, à savoir donc que la

¹ B. Constant, *Principes de politique*, op. cit., p. 292

² *Ibid.*, p. 293

³ *Ibid.*, p. 300-301.

guerre est appelée à servir une volonté et une pensée politiques, et qu'elle est ainsi essentiellement quelque chose que l'on peut maîtriser, dont on dispose, dont on décide des fins, en contrôlant et disposant des armées, il n'en reste pas moins que tout instrument réagit en retour sur celui qui l'utilise. La guerre, comme moyen, "marque" le pouvoir qui l'emploie, et la technique, les techniques qui permettent cette guerre ne peuvent pas ne pas marquer la politique d'un pays. Qu'il s'agisse de l'apparition des armes à feu, de l'artillerie à la Renaissance, qu'il s'agisse de l'apparition des chars, si décisive selon le Général de Gaulle en son temps, qu'il s'agisse de l'apparition de l'arme nucléaire, la politique confrontée à l'entretien d'une armée, à la formation de ses hommes, au développement et à l'utilisation, ou à la menace d'utilisation de tel ou tel matériel s'en trouve affectée. L'histoire de la guerre, l'histoire de la politique n'étant pas séparable de celle-ci, ces deux histoires sont indissociables de l'histoire des techniques et des matériels, et la partie précédente a contribué à le souligner en montrant le lien entre technique et discipline. Mais encore ?

Chercherait-on un exemple de l'attention de Tocqueville à l'articulation des différents paramètres qui commandent le sens et la forme de l'action militaire, la puissance de l'armée, ses remarques sur l'évolution des techniques en serait un remarquable. Celle-ci n'est jamais pour lui seulement un "moyen", un produit de la civilisation; elle est ce qui conditionne en profondeur celle-ci au point, en l'occurrence, d'être une des causes du processus de démocratisation de ces dites sociétés.

Lorsqu'apparaissent les armes à feu sur les champs de bataille, nous avons là, selon lui, un élément puissant de compréhension du phénomène d'égalisation des conditions, quoi qu'il n'en soit bien sûr pas le seul. "[...] La découverte des armes à feu égalise le vilain et le noble sur le champ de bataille" (I, 1, p. 3). Il ne prétend certes pas, en effet, que l'histoire ne serait être en dernier ressort que l'histoire des techniques. Mais il n'empêche que les nobles voyaient alors leur échapper le monopole de la guerre, ou à tout le moins le monopole du sens de la guerre, et ce faisant, ils devaient d'accepter de perdre peu ou prou ce qui était le socle puissant ou une grande

part de la légitimité de leurs privilèges. Phénomène précieux autant que particulier et qui dialectise aussi bien les idées et les faits, que les faits et les valeurs. Avec Tocqueville, au travers de cet exemple nous avons une histoire qui ne saurait se réduire à l'alternative d'un idéalisme sui generis ou d'un matérialisme aussi dialectique qu'il puisse être. Il n'est ni un C. Bouglé¹, ni un Marx. Si les idées sont bien ce qui mènent le monde (ce qui est une façon de "sauver" la liberté de l'homme), plus que les besoins ou une quelconque fatalité donc, cet auteur sait aussi être parfaitement attentif néanmoins aux conditions historiques qui peuvent sinon présider, du moins permettre le développement de telle ou telle idée, voire développer telle ou telle philosophie (pensons à ces Américains cartésiens, sans jamais avoir lu Descartes). Entrelacs devant lequel on ne sait plus véritablement si ce sont les faits qui créent les valeurs égalitaires, ou les valeurs égalitaires qui favorisent l'invention de telle ou telle technique. Eut-il été un historien de la guerre, il aurait pu évoquer l'exemple de la bataille de Marj Dabiq (août 1815), ou celui de celle de Raydanya (janvier 1516), qui virent les Mamelouks succomber aux armes à feu ottomanes, réduisant l'Egypte à une province de cette empire ; ou encore la bataille de Nagaschino en 1575 au Japon, lorsque le clan des Takeda fut défait irrémédiablement, en dépit de la charge de leur cavalerie, par l'utilisation disciplinée des rangs de mousquetaires de Nobunaga Oda².

Tocqueville n'est pas un historien de la guerre, mais il aura su tout de même inscrire l'essentiel des conditions et formes de son évolution dans sa perspective de la longue durée des progrès de la démocratie. La guerre, à tout prendre, se révèle une assez bonne niveleuse. Elle égalise, d'une part en délégitimant certains privilèges liées au temps et à l'argent nécessaires à l'acquisition des techniques et de l'équipement adéquat, mais aussi bien, en rendant dérisoire une certaine forme de courage duquel ces "privilégiés" tiraient leur légitimité.

Le preux chevalier Bayard faisant tuer les arbalétriers en son temps, les artilleurs subissant le même sort lors des guerres d'Italie de la renaissance: avec ces exemples, J. Keegan

¹ Sur le statut des idées chez C. Bouglé, son rapport avec celles de Tocqueville, voir S. Audier, *Tocqueville retrouvé*. Vrin-EHESS. 2004, p. 58-59.

² Voir J. Keegan, [1996], p. 60-62, 66-73.

aura su montrer le désarroi provoqué par ces armes nouvelles¹.

Mais il n'y a pas que ce constat de fait et rétrospectif. Il y a aussi la conviction que la culture démocratique, en laminant l'autorité de la tradition, les habitudes séculières, les privilèges de telle ou telle caste ou corporation, bref, qu'une culture démocratique, rationaliste, pragmatique, matérialiste, ne peut que favoriser le progrès technique. Sans avoir même à évoquer l'arrière-fond religieux qui sous-tend indiscutablement l'idée que la nature puisse, voire doive être maîtrisée, dominée, "arraisonnée" il est impossible de ne pas voir combien le dédain des traditions, l'indifférence à l'endroit de spéculations abstraites, la volonté d'innover, le souci d'accroître des performances dans une situation de concurrence, la passion du bien-être, ne représentent un terreau des plus favorables au développement et progrès techniques. Et si la culture démocratique est ainsi bien plus favorable au progrès technique que d'autres formes de société, il est naturel de penser que le progrès technique peut avoir un lien avec la façon dont les armées démocratiques seront prêtes à faire la guerre. Nous pouvons alors retenir ici trois données.

La première, assez générale, est que la suspicion morale à l'endroit de nouvelles armes, le refus éthique de celles-ci n'a plus véritablement lieu d'être dans une culture radicalement pragmatique. Ce qui fait autorité, c'est ce qui est efficace, non pas une tradition quelconque. "Oh! Bienheureux les siècles qui ne connaissaient point la furie épouvantable de ces instruments de l'artillerie, dont je tiens l'inventeur pour damné au fond des enfers, où il reçoit le prix de sa diabolique invention ! C'est elle qui est cause qu'un bras infâme et lâche ôte la vie au plus valeureux chevalier; que, sans savoir ni d'où, ni comment, au milieu de l'ardeur et du transport qui enflamme un cœur magnanime, arrive une balle égarée, tirée peut-être par tel qui s'est enfui, épouvanté du feu de sa maudite machine; et voilà qu'elle détruit les pensées et tranche la vie de tel autre qui méritait d'en jouir de longues années"². On peut comprendre que le preux chevalier méprise l'arc ou l'arbalète, que Don Quichotte déplore que le plus couard des manants puisse ainsi désarçonner le plus gentil chevalier d'un coup de mousquet, que l'on ait eu à attendre un

¹ *Ibid.* p. 398.

² Miguel de Cervantès (1547-1616), *Don Quichotte*, I, 38, trad. L. Viardot, Garnier-Flammarion, 1969, p. 377.

certain temps avec que les artilleurs soient reconnus comme de véritables combattants dans l'ancien régime. Mais dans une armée démocratique, on ne fait plus la guerre seulement pour montrer sa bravoure individuelle ou celle d'un régiment, pour rivaliser de noble vertu avec l'ennemi. Ou du moins ce ne sont plus là les objectifs affichés, avoués, d'une intervention ou action militaire qui se veut tout au contraire raisonnée et planifiée.

L'armée démocratique n'a pas de préjugés de caste à faire valoir contre une arme qui attesterait moins du courage du guerrier qu'une autre. Si l'armée sait réguler le choix, l'utilisation des armes pour des principes humanitaires, pour protéger les civils ou des monuments par exemple, il n'empêche qu'aucune arme n'est sacralisée en elle-même au point que le soldat ne saurait l'abandonner sans déchoir, en dépit de son obsolescence. La proscription de telle ou telle arme, ne relève plus d'un argumentaire dans lequel entreraient au premier chef les valeurs éthiques, le code d'honneur, ou les traditions guerrières de telle ou telle unités de combattants. Certes, les valorisations spontanées ou traditionnelles ne sont pas définitivement éteintes, mais elles ne sauraient plus se dire ouvertement, ou prétendre sérieusement être déterminantes devant les impératifs d'efficacité tactique ou stratégique.

Il est remarquable, à ce titre, que dans *l'Art de la Guerre*, il ne se trouve aucune réticence à l'endroit des armes nouvelles, qu'il s'agisse des fusils "arme nouvelle et devenue très nécessaire", des arquebuses ou de l'artillerie¹ au point qu'il ne discute en aucune façon de leur "légitimité", mais seulement de leur efficacité, des dangers qu'elles représentent et de la façon dont on peut éventuellement s'en emparer chez l'ennemi. Une armée dont le cœur est essentiellement l'infanterie², dont le nerf est l'exercice et la discipline qui habituent les soldats à garder les rangs, dont le principe est d'être celle des citoyens et non pas des gens de métier, et dont l'usage est de répondre d'abord à la nécessité.

Ce schéma qui se défie des armées professionnalisées n'invalide pas la résultat global. "Un État bien réglé ne doit donc faire la guerre que par nécessité ou pour la gloire, en

¹ Machiavel, *L'art de la guerre*, in *Œuvres Complètes*, Gallimard, Pléiade, p. 768, 788, 803 etc.

² Et tant pis pour la "fière" cavalerie, voir *ibid.*, p. 735.

borner la profession à un service public, et, en temps de paix, à un simple exercice”¹, voilà dépouillée de tout blocage culturel, ce que doit être une armée qui ne pèsera pas sur l’État qui y a recours, ni financièrement, ni pour la menace à l’ordre public qu’elle pourrait représenter. Voilà, certes, en effet, une armée moderne et qui n’est pensée que dans la perspective générale d’un instrument de la raison d’État, et qui n’est pas sans signification morale et physique pour les citoyens qui la composent².

Ce n’est peut-être pas un hasard si celui qui fonde la politique moderne soit aussi celui qui mette en place l’idée d’une armée moderne et fiable pour le pouvoir politique qui va devoir compter sur elle. Et cet homme qui voulait seulement donner, à en croire J. Keegan, des conseils à ses pareils des riches cités-États de la Renaissance est bien l’ancêtre d’un Clausewitz qui lui reconnaissait “un jugement très sain en ce qui concerne les affaires militaires”³.

Cela étant, on peut prendre la mesure tout de même ici de la distance historique entre Machiavel et Tocqueville, indépendamment de la question de la valeur des libertés publiques. Avec Tocqueville et les grands États modernes, par-delà l’épisode napoléonien, le lien physique entre le Chef d’État et l’armée s’est amoindri. Ce dernier a beau être le chef des armées, il est d’abord un responsable politique avant d’être un chef de guerre. On se rappellera combien, en 1693, le fait que Louis XIV renonçât à être à la tête de ses troupes avait pu choquer nombre de personnes de son entourage, y compris le maréchal de Luxembourg⁴. Se mettait ainsi en place un long processus de dépersonnalisation du pouvoir qui renforçait *l’idée* de l’État et de l’autonomie de celui-ci à l’endroit d’un fondement qui ne saurait être autre que celui de la force. La guerre n’a plus à être la culture première du Prince, culture politique, morale et même physique comme le réclamait encore Machiavel, il n’a plus à être un guerrier, un militaire

¹ *Ibid.*, p. 734)

² *Ibid.* p. 766 “Quels que soient les le choix et les armes d’un soldat, ses exercices doivent être le principal objet de vos soins, sinon vous n’en tirerez aucun parti utile. Il faut les considérer sous trois aspects ; il faut rendre le soldat plus endurant, plus rapide et plus adroit; puis lui apprendre à manier ses armes: enfin l’instruire à conserver ses rangs, soit dans la marche, soit au camp, soit en combattant. Voilà les trois principales opérations d’une armée”.

³ Cf. Keegan, [1996], p. 420.

⁴ Voir J. Cornette, *Le roi de guerre, Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Petite Bibliothèque Payot, 2010, p. 243-246.

potentiel. Tout au contraire, il ne doit pas seulement être un faiseur de paix, mais il doit bien plutôt rassurer le peuple soucieux avant tout de paix en coupant le lien trop ambivalent avec l'ethos militaire. L'exercice responsable du pouvoir politique, et le souci de la gloire sur les champs de bataille, ou tout au moins de son "exposition" au feu de l'ennemi sont désormais choses antinomiques.

La seconde est que le progrès technique dont Tocqueville sait prendre la mesure vient bien moduler quelque peu le principe de géopolitique que Tocqueville affirme qui veut que les armées démocratiques soient des armées nombreuses, et le critère numérique donc décisif¹. Une avancée technique peut permettre de suppléer à une démographie moins favorable. Ainsi de l'apparition donc de la marine à vapeur qui, nécessitant moins de marins, doit permettre à la France d'espérer pouvoir rivaliser un jour avec l'Angleterre. Nous l'avons vu dans la Seconde Partie².

Ajoutons combien Tocqueville ne cessera d'œuvrer pour la construction de la ligne de chemin de fer Paris-Caen-Cherbourg, tant celle-ci lui semble décisive, en cas d'un conflit avec l'Angleterre, même si des considérations plus directement économiques ne sont pas absentes de ses argumentaires³. La ligne fut officiellement inaugurée, on le sait, le 17 janvier 1858. Mais au travers de cet exemple modeste, se dessine tout de même, l'immense problème de la logistique, qui conditionne la possibilité, la durée, et l'intensité des combats. Qu'il s'agisse de nationaliser, pour s'assurer de façon bien évidente, d'un point de vue stratégique, la maîtrise des chemins de fer⁴, qu'il s'agisse de gérer des problèmes d'intendance comme celui de la conservation de la nourriture (la viande en boîte commença par exemple de circuler dès 1845), ou de tirer profit de

¹ I, 2, p. 288.

² "La machine à vapeur peut produire son effet à l'aide de beaucoup moins de marins (vrais gens de mer) que la marine à voile. Cela est incontestable. Ses développements doivent donc finir par être particulièrement avantageux à la nation qui manque beaucoup plus de matelots que d'argent. C'est ainsi qu'on peut dire avec vérité que l'application générale de la vapeur à la guerre maritime, nous sera plus utile comparativement qu'à vous et rendra la disproportion des forces beaucoup moins grande dans l'avenir qu'elle ne l'est dans le présent. De ceci je suis convaincu et je crois que le premier homme de génie qui gouvernera la France pendant une guerre maritime avec vous démontrera bien mieux cela par les faits que je ne puis le faire par des raisonnements." à H. Reeve, le 16 juillet 1844, VI, 1, p. 75-76. (Déjà citée dans la partie II).

³ Voir ses rapports sur le chemin de fer Paris-Cherbourg de 1845, 1846, et 1852, X, p. 625, 635, 700.

⁴ Voir Keegan [1995], p. 370-373.

telle invention, celle du lait concentré ou en poudre, par exemple, le progrès technique est là, décisif, aussi peu glorieux soit-il en ses manifestations immédiates. Sans donc, que l'on ait à parler de la supériorité de tel ou tel armement, il suffit de comprendre combien un conflit s'explique par des considérations qui ne sont pas toujours uniquement humaines. Et une armée ne vit et surtout ne vainc pas seulement avec de la bravoure, de l'esprit de sacrifice et de discipline.

La troisième donnée enfin, qui ressort de l'œuvre de Tocqueville, mais que celui-ci ne pointe pas de façon satisfaisante, sans doute, est que ce même progrès technique, en transformant les guerres en lieux d'affrontements monstrueux et sanglants, surtout si l'on considère que nous avons affaire à des guerres de peuple à peuple, achève de les désenchanter, en confortant le désintérêt certain, en général, de l'ethos démocratique à l'endroit de la vie militaire. Et il est même significatif qu'en dépit des guerres de la révolution, de la guerre qui est menée en Algérie, guerre qui est faite "à la population entière", il n'insiste pas suffisamment sur ces guerres totales ou asymétriques. La raison de cet évitement nous la connaissons, et elle est double d'une certaine façon. D'une part, Tocqueville fonctionne dans le cadre moderne du paradigme clausewitzien, la guerre n'est qu'un instrument d'une politique. C'est ce qui permet et suppose que la guerre soit apprivoisée, rationnellement, avec ses conditions (discipline etc.) et ses implications (distinctions des civiles et des militaires, évitement autant que faire se peut des massacres, de tout ce qui déshumanise les combattants et discrédite l'État qui accepterait que son armée se comporte ainsi). D'autre part, ce qui légitime ce paradigme, c'est bien que l'individualisme et le pacifisme modernes s'efforceront d'éviter les guerres totales, en dépit de l'esprit national, de l'amour de la patrie, ou d'un souci exacerbé et irréductible de défenses des libertés. On peut dire que Tocqueville, historiquement, saute en quelque sorte par-dessus les guerres révolutionnaires pour décrire la situation des guerres classiques telles qu'elles sont pensées aujourd'hui, quand elles peuvent encore exister; des guerres qui sont avant tout des interventions militaires dans lesquelles la population civile ne désire pas véritablement s'investir et en faire les frais.

Ou pour le dire encore autrement, l'individualisme des sociétés démocratiques, leur apathie politique, leur désenchantement civique, est ce qui permet de maintenir une conception classique de la guerre, (une guerre entre armées donc) mais en ajoutant une donnée stratégique qui la distingue nécessairement néanmoins de la guerre "aristocratique". Dans une guerre moderne où une démocratie est impliquée, où ni l'esprit de liberté, ni l'esprit religieux ne parviennent plus à mobiliser les peuples, la seule stratégie valable que Napoléon découvre, est qu'il faut foncer à la capitale. On livre de grandes batailles, et l'on compte sur l'inertie des populations, celles-ci comptant sur le fait que la guerre moderne ne vise qu'à s'emparer du gouvernement et non pas des biens des particuliers. "On entraît jadis en campagne avec peu de soldats ; on livrait de petits combats et l'on faisait de longs sièges . Maintenant on livre de grandes batailles, et dès qu'on peut marcher librement devant soi, on court à la capitale, afin de terminer la guerre d'un seul coup"¹ . La guerre a changé de forme, de rythme et de stratégie . Et Tocqueville de montrer que le génie de Napoléon a été de percevoir ce changement et non pas de décider véritablement d'une innovation stratégique. "Napoléon a inventé dit-on, ce nouveau système. Il ne dépendait pas d'un homme, quel qu'il fût, d'en créer un semblable. La manière dont Napoléon a fait la guerre lui a été suggérée par l'état de la société de son temps, et elle lui a réussi parce qu'elle était merveilleusement appropriée à cet état et qu'il la mettait pour la première fois en usage"².

On aurait apprécié qu'il insistât davantage sur la question du "partisan", de cet homme prêt à mener au fond ce que Tocqueville appelle une guerre aristocratique, déroutant les armées conventionnelles par une opposition aussi bien diffuse qu'insaisissable, et refusant précisément les grands affrontements rangés.

On aurait trouvé pertinent qu'il devinât davantage ce que pouvait être une guerre où l'esprit démocratique, une culture de civisme, à défaut de liberté, et un État centralisateur étaient capables d'engendrer une mobilisation générale, pour vivre de véritables guerres de peuples à peuples. Et cependant la guerre civile américaine n'était guère loin, une guerre qui, dans

¹ I, 2, p. 290. Sur la *Blitzkrieg* de 1806 de Napoléon, voir David A. Bell, *op. cit.* p. 266-273.

² I, 2, p. 290-291.

un pays de libertés, fera en quatre ans 630 000 morts sur une population de 31, 5 millions d'habitants¹.

Quoi qu'il en soit, le militaire n'est plus une figure nécessairement héroïque, et s'il doit préserver son héroïsme, ce sera plutôt effectivement désormais dans la discipline à laquelle il se plie en tout anonymat et sa capacité à mourir de quelque façon que ce soit, pour une idée, la liberté, la patrie. Les guerres coloniales qui s'obstineront à se vouloir source d'une imagerie héroïque devront situer celui-ci davantage dans la capacité à supporter des conditions climatiques terribles, à affronter des hordes "sauvages" bien supérieures en nombre que dans la noblesse du combat entre un fusil et des armes blanches. Et le massacre de Solférino, (le 24 juin 1859) pour revenir en Europe, avec les horreurs de la guerre de Sécession (pour évoquer les États-Unis malades de leur esclavage), après la mort de Tocqueville, sonneront définitivement le glas d'une certaine "image" enchantée de la guerre.

Cela étant, il faudrait ne pas négliger d'ailleurs combien l'armée moderne peut continuer de sécréter des cultures complexes, et de laisser se côtoyer des aptitudes techniques et psychologiques différentes. Entre le commando parachuté derrière les lignes ennemies, et qui doit savoir "neutraliser" en silence l'adversaire, éventuellement à l'arme blanche, le pilote qui ne verra au mieux que le panache de fumée de l'impact de son missile laser guidé, et non pas les dommages collatéraux sur les civils que celui-ci a pu provoqué, le marin confiné pendant des semaines dans un sous-marin stratégique en plongée, le responsable de la logistique d'une unité, croulant sous les dossiers à remplir et les formulaires à renseigner, l'armée désigne une population très différenciée et dont l'unité culturelle (certaines valeurs, certains intérêts, un certain goût pour une vie "différente") est toujours à réaffirmer et son lien avec la nation toujours à reconstruire, quoique celui-ci semble être rentré ou resté dans les mœurs, pour l'heure, en France, en dépit de la professionnalisation.

Cela étant, il y a quelque chose qui se dessine assez nettement chez Tocqueville.

¹ Voir A. Kaspi, *Les Américains, I. Naissance et essor des États-Unis 1607-1945*, Seuil 1986, ch. 6. p. 174-198.

La guerre moderne, celle qu'il a sous les yeux, et ne parlons bien sûr pas de la guerre thermonucléaire possible, ne peut plus être dite une guerre en dentelles. La bataille de Fontenoy (1745) est bien loin¹. Si Tocqueville peut évoquer l'enthousiasme patriotique, la force de l'esprit national que peuvent manifester les démocraties, ce n'est pas pour prendre au sérieux la possibilité d'une guerre qui serait avant tout une forme de reconnaissance entre égaux. Le politique, le nationalisme, l'intensité et la grandeur des batailles où règnent les armes à feu, autant d'éléments qui évacuent de la problématique ou de la perception tocquevillienne de la guerre, la possibilité d'une guerre suffisamment formalisée pour apparaître comme étant presque l'autre de la bestialité. A la place de l'honneur, peu à peu se substituent des armes sans noblesse et un droit qui n'est autre que celui d'une opinion qui ne voit guère là un jeu, mais une catastrophe dont on a besoin autant pour les combattants que pour les civils d'éviter les débordements les plus insoutenables. La guerre démocratique, pour Tocqueville, n'est pas, n'est plus. L'idée d'humanité peut être plus saillante, la guerre n'est plus une activité d'élites cherchant une reconnaissance par-delà la vulgarité des valeurs de la vie civile. L'égalité démocratique peut sécréter un droit, la guerre démocratique moderne, hantée par les nouvelles armes, la nécessité, le nationalisme, n'a plus rien de cette guerre agonale dont parlait Johan Huizinga (1872-1945)². Et la formalisation de la guerre aujourd'hui n'est plus celle d'un jeu.

Quoi qu'il en soit, pour en revenir aux officiers d'une armée démocratique, la conclusion de Tocqueville se veut rassurante de ce point de vue. De même que le civisme peut servir de contrepoin à des velléités révolutionnaires, l'inertie des officiers leur éviter de céder, pour la plupart, aux sirènes de menées séditionnelles, de même il faut dire en général qu'il n'y a aucune raison de penser que les armées démocratiques dans leur assiette seraient incapables de faire la guerre. Par-delà les enthousiasmes révolutionnaires, par-delà la fibre de l'honneur national

¹ Voir D.A. Bell, *op. cit.* p. 42-43, 46-48. Le "duel" si élégant et honorable pour l'aristocratie ne doit pas dissimuler la réalité du carnage (15 000 blessés et morts sur 95 000 participants) ainsi que la condition beaucoup moins reluisante du soldat.

² Voir *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951, ainsi que les remarques de R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*. Calmann-Levy 1962, p. 753-755.

qui peut faire effectivement des merveilles¹, et qui est indubitablement un des beaux côtés de la démocratie, il y a un panachage de différents éléments, la discipline, des habitudes, des intérêts, le civisme, le goût du risque ou de la grandeur militaire, l'acceptation et l'intégration de nouvelles techniques, qui permet d'avoir confiance sur ce sujet. Et nous assistons bien là à un singulier retournement. L'armée démocratique pourrait même être supérieur aux autres armées, trop abruties peut-être par le despotisme pour être intelligentes, ou trop aristocratiques pour manifester la discipline et la ténacité nécessaires.

“Ainsi, tandis que l'intérêt et les goûts écartent de la guerre les citoyens d'une démocratie, les habitudes de leur âme les préparent à la bien faire; ils deviennent aisément de bons soldats, dès qu'on a pu les arracher à leurs affaires et à leur bien-être.

Si la paix est particulièrement nuisible aux armées démocratiques, la guerre leur assure donc des avantages que les autres armées n'ont jamais; et ces avantages, bien que peu sensibles d'abord, ne peuvent manquer, à la longue, de leur donner la victoire.

Un peuple aristocratique qui, luttant, contre une nation démocratique, ne réussit pas à la ruiner dès les premières campagnes, risque toujours beaucoup d'être vaincu par elle.”²

On notera néanmoins ici que cet optimisme semble s'éloigner quelque peu du jugement formulé dans la *Première Démocratie* en I, 1, (p. 232), qu'il est souhaitable de citer en entier. “Il est incontestable que les peuples libres déploient en général dans les dangers, une énergie infiniment plus grande que ceux qui ne le sont pas, mais je suis porté à croire que ceci est surtout vrai des peuples libres chez lesquels domine l'élément aristocratique. La démocratie me paraît bien plus propre à diriger une société paisible, ou à faire au besoin un subit et vigoureux effort qu'à braver pendant longtemps les grands orages de la vie politique des peuples.” Le souci de l'immédiat, l'absence de capacité à voir loin, la crainte d'une mort sans prestige, ces arguments de la première *Démocratie*, quand bien même ne sont-ils pas explicitement invalidés cèdent le pas à un argumentaire fondé sur l'analyse de la dynamique de recrutement qui se met en place en

¹ A. A. de la Rive, du 6/04/1857, VII, p. 361.

² I, 2, p. 284.

période de guerre, ainsi que sur la capacité de reconversion “culturelle” de l’homme démocratique, et cela sans qu’il s’agisse nécessairement de sortir d’une logique de l’intérêt particulier. L’analyse sociologique des dynamiques qu’engendre une situation de crise ou une guerre au sein de l’armée paraît alors l’emporter sur un jugement somme toute assez général et qui ne pouvait alors, qui plus est, que conforter un pessimisme condescendant de certaines couches nobiliaires à l’endroit des sociétés modernes, qui seraient incapables de se hausser à la hauteur de l’art et des valeurs de la guerre qui permettent seuls à une société de survivre contre les autres.

Conclusion de III.

Le statut ou la place de l’armée au sein d’une société démocratique suscite une triple question: celle de sa coexistence (institutionnelle, culturelle, professionnelle) avec la société civile, celle de son influence sur la politique gouvernementale, celle de son éventuelle et durable efficience sur un théâtre d’opérations militaires classique ou non. Tocqueville, s’il appartient, par son père à une noblesse d’épée, s’il compte parmi ses parents, ses amis ou proches des militaires qu’il admire ou respecte (L. de Kergorlay, L. de Lamoricière, ses frères) n’a pas d’expérience directe de la guerre et de la vie militaire. Il le reconnaît. Bien plus, il s’en inquiète lorsqu’il rédige les chapitres consacrés à ce sujet: l’édition d’E. Nolla l’atteste¹. “L’objection qui se présente à tous ces chapitres, c’est que je n’ai pas une connaissance *personnelle* suffisante de la matière”. Cette objection est-elle dirimante ? Il ne nous le semble pas. Ni à lui, sans doute d’ailleurs, on peut le supposer.

Car effectivement, s’il n’a donc pas une connaissance ou expérience directe certes du combat, il n’en reste pas moins que ses relations, la tradition dans laquelle il peut s’inscrire, ses voyages d’études en Algérie, sont tout de même un apport non négligeable, et l’on peut comprendre son ironie à l’endroit de Thiers lorsque celui-ci publie son *Histoire du Consulat et de*

¹ “Rubbish”, Nolla, II, p. 220.

*l'Empire*¹.

Il n'est pas sûr, qui plus est, que cette méconnaissance personnelle de la chose militaire à l'époque de *La Démocratie en Amérique* soit nécessairement un handicap, encore moins un obstacle rédhibitoire pour ce qui est d'une analyse de la "position" exacte de l'armée, ainsi que de son efficacité dans un contexte démocratique. Il se pourrait même que cela favorise cette neutralité axiologique qu'on veut bien lui accorder d'ordinaire. Une absence d'implication directe doublée d'une indéniable proximité avec la chose militaire (ses voyages en Algérie pourraient en être un exemple) ainsi que de la capacité scrupuleuse d'analyse ou de déduction, tous ces ingrédients réunis peuvent composer, à tout prendre, un système d'élucidation efficace et recevable.

La première chose à dire est qu'il y a bien un problème d'insertion d'une armée dans une société démocratique; problème devant lequel Tocqueville hésite d'ailleurs pour ce qui est de l'évaluation de son importance et de son urgence. Il ne s'agit certes pas de dire que la coexistence est impossible, ce serait condamner les sociétés démocratiques, et remettre totalement en cause sa vision de l'histoire qui fait de l'établissement des sociétés démocratiques une nécessité, providentielle ou non. Mais il n'empêche que si son pessimisme initial s'efface pour différentes raisons, le rôle de l'armée dans le coup d'État de 1851 et ses suites est bien là².

Cela étant, ce qui semble imputable à l'armée ou à certaines tendances de la démocratie, d'une démocratie trop soucieuse d'égalité et bien davantage donc que de liberté, ce qui, soit dit en passant, mettrait pour J.-L. Benoît la société anglaise à l'abri de ce type de dérives factieuses de l'armée, et qu'aurait dû pointer Tocqueville³, pourrait bien être aussi imputée à une certaine conception libérale de la société lorsqu'elle fait trop aisément l'impasse sur certaines réalités sociales au nom de la fétichisation ou de l'abstraction de la valeur de liberté, en se crispant sur les tendances dangereuses d'une passion de l'égalité, sans voir en quoi certaines inégalités qui

¹ Voir lettre à Kergorlay du 15/12/1850, XIII, 2, p. 231.

² Voir J.-L. Benoît [2005], p. 221, qui nous dit que depuis le coup d'État de 1851, jusqu'en 1962, "l'armée a constamment pesé d'une façon inadmissible sur le pouvoir politique en France". Voir aussi J. Joana, *op. cit.*, ch.3-5.

³ Déjà cité: Tocqueville, *La démocratie au risque de son armée*, etc.

sont toujours là peuvent exaspérer des attentes en matière de justice. Quoi qu'il en soit, ce problème n'est peut-être pas aussi évidemment réglé une fois pour toutes, comme on pourrait en avoir l'impression¹.

Ce problème de la place de l'armée, ses dérives possibles lorsqu'elle trouve un dictateur capable d'en faire une nouvelle aristocratie, est tellement important pour Tocqueville qu'il lui sert à pondérer ce qu'il serait tenté de considérer comme une positivité éthique de la guerre. C'est bien son souci des libertés qui le contraint presque, ainsi, au rebours de certains de ses correspondants, à dépasser une vision trop enthousiaste des effets éthiques de la guerre. "Nous vivons dans un temps où il faut savoir souffrir et voir souffrir. L'épée de la guerre nous entre jusque dans la moelle des os. Mais aussi quelle puissante influence cette lutte n'exerce-t-elle pas sur le corps politique ou social ! Quelle union de sentiments et d'efforts ! Quel réveil de ces forces qui font après tout la grandeur des peuples ! J'accepte volontiers toutes les angoisses et tous les maux de la guerre pour ce qu'elle nous rapporte, et plus encore dans le sens moral que dans le sens politique"². Une chose est sûre : aussi attachée à des mœurs épurées de la passion pour les intérêts matériels personnels, qu'il soit, aussi soucieux de la cohésion nationale et de l'esprit de patrie plus que de l'esprit de parti en cas de crise, Tocqueville ne saurait se reconnaître dans ces louanges. Se féliciter du comportement des troupes alliées devant Sébastopol est une chose, y voir même une leçon de civisme, soit ; mais de là à faire de la guerre la rédemption morale et politique dont les sociétés démocratiques auraient besoin, ce serait quasiment renoncer à la pertinence culturelle de celles-ci. La guerre pour Tocqueville ? Si elle est là, sachons en voir les aspects grands, mais ce n'est pas là son idéal de grandeur, ce par quoi la liberté doit s'accomplir. A moins qu'il n'ait pas compris que la liberté puisse être toujours tellement en souffrance d'un sens que c'est parfois dans le renoncement, au prix de ce renoncement à elle-même, qu'elle croit devoir le trouver.

¹ Voir par exemple, Youri Kirchine, *Comment assurer la sécurité militaire dans une société démocratique*, Revue de l'OTAN, n°1, janvier 1997, Vol. 45, pp. 22-25. Edition Web.

² De H. Reeve, lettre du 7/12/1854, VI, 1, p. 150. Il s'agit bien sûr de la guerre de Crimée et de la nation anglaise.

Le deuxième enseignement que nous offre la lecture de Tocqueville porte sur la vision qui sous-tend le problème tel qu'il le pose au regard de la composition sociale de l'armée. Nous avons là en effet un remarquable exemple de la tache aveugle d'une certaine pensée libérale, et dont il faudrait aller sans doute chercher les éléments les plus emblématiques dans sa vision du paupérisme, et donc dans les deux mémoires de 1835 et 1837 (ce deuxième étant resté inachevé) consacrés à ce problème ; il s'agit de ce sentiment d'inquiétude, d'étrangeté et de condescendance face au monde ouvrier, à ceux plus généralement qui ne possèdent que leur force de travail, les "petites gens". Tout se passe comme si le sort des démocraties dû être plus simple sans la pression, la présence de cette classe exposée à tous les aléas du monde moderne, à toutes les trop belles paroles des démagogues, et à leurs trop fortes passions si insuffisamment éclairées. Que va-t-on faire de ces prolétaires, de ce peuple qui "sent bien plus qu'il ne raisonne"¹ ? Pourrait-on leur donner des armes impunément, sans qu'ils soient tentés de les retourner contre une société triomphante, celle des classes moyennes et des propriétaires d'où émerge une aristocratie manufacturière" parmi les plus dures qui aient paru sur la terre"². Et lorsque ces ouvriers ne sont pas séditeux, sont-ils véritablement désireux de mourir pour la patrie ou de défendre ce qu'ils ne possèdent pas ? Il faut qu'ils aient quelque chose à gagner en faisant bien la guerre, et beaucoup à perdre à se faire révolutionnaires. Ou du moins il faut qu'ils le croient. Les biens matériels, les libertés, la considération sociale sont ces variables qui vont permettre de croire en une armée de prolétaires qui jouera la carte du civisme et du respect des institutions. Mais Tocqueville était-il prêt à leur promettre autant ?

Le troisième enseignement de l'œuvre de celui-ci porte alors donc sur la capacité des armées démocratiques à faire la guerre. Problème économique tout d'abord: la guerre coûte très cher, de par le nombre des troupes qu'il faut engager, de par un matériel voué à une rapide obsolescence. Il faudrait se demander alors s'il ne peut pas y avoir un aller-retour productif entre les investissements militaires dans le secteur de la recherche et ses retombées économiques

¹ I, 1, p. 233.

² I, 2, p. 167.

positives sur la vie civile ou pacifique. Problème politico-stratégique ensuite: si l'opinion publique accepte des morts, ceux-ci ne doivent pas être les siens. Il faut imaginer des guerres démocratiques qui vont gommer ou lisser autant que faire se peut le drame, les souffrances, la violence, les victimes qu'elle signifie, que ce soit dans la réalité, ou dans la représentation que l'on en donnera. Problème social enfin. On peut imaginer une armée qui serve des intérêts très particuliers, qui profite à certains, qui permettent à d'autres d'avoir une "chance" au sens social du terme, une façon "de s'en sortir" plus simple que d'entrer dans une dynamique séditeuse et révolutionnaire, qui permette enfin à d'autres enfin d'exprimer des valeurs (goût du risque, de la discipline, de la fraternité des armes) que la vie civile ne peut pas leur offrir sinon sous la forme du risque ou de l'agressivité commerciale qui à terme n'est peut-être pas nécessairement avantage exempt de nocivité pour le corps social, lorsqu'il s'agit de spéculations financières, de manœuvres boursières, ou de certaines pratiques bancaires. Eh, bien, il faut supposer que l'armée démocratique saura fédérer ces ambitions, ces valeurs, ces passions, ces cultures, très différentes, pour en extraire une dynamique disciplinée, efficace et durable. Et si l'on ajoute un indéniable sentiment patriotique ou nationale qu'une société de libertés ne peut que porter au point le plus haut, il n'y a pas de doute que les armées démocratiques, selon Tocqueville sauront vaincre, y compris contre des armées moins civilisées.

Tocqueville après nous avoir inquiéter veut nous rassurer. Après avoir été tenté de nous laisser entendre que là est l'écueil ultime pour le sort des démocraties, il nous montre combien la logique de l'intérêt, le civisme, la discipline, les dynamiques sociologiques, les porosités entre les milieux civils et militaires, de par donc "l'appel", peuvent, en se "coalisant" heureusement pallier à ce danger ; au risque d'oublier nombre, peut-être, de ces propres remarques, ou de ne pas savoir prendre en compte les effets nécessaires d'une réalité économique et sociale dont il ne parvient jamais à apprécier la virulence ou l'injustice.

IV: Les démocraties et la question du commerce international.

On peut aimer à croire ou à laisser entendre que l'intensification des échanges commerciaux entre les nations, et entre sociétés démocratiques en particulier, serait une des meilleurs garanties, un des vecteurs les plus efficaces du développement de la paix entre elles. Soit parce que *l'intérêt* de chaque État (et de chaque peuple) y trouverait son compte¹, et cela bien davantage que dans des affrontements militaires, à tout prendre, très ou trop coûteux, humainement, matériellement, et politiquement, y compris pour les nations victorieuses. Ce qui suppose bien sûr l'existence d'un intérêt essentiel commun, visible pour toutes les parties en présence, et de façon continue. Soit parce que, plus modestement, ces échanges seraient *l'exemple* de la possibilité pour les États de sortir d'une logique de rapports de puissance pour se diriger peu à peu vers une logique de la coopération au-delà des simples échanges économiques donc, pouvant affronter ainsi de la seule façon pertinente possible des problèmes communs, de sécurité, d'écologie ou de développement etc. Soit enfin parce que le développement des échanges transnationaux seraient l'occasion à côté d'autres relations (culturelles, intellectuelles, individuelles) de *construire une communauté internationale* court-circuitant un monde encore trop stato-centré, laissant entendre par là donc que les États seraient presque inexorablement enfermés dans leur finalité première de sécurité ou dans une logique essentielle de clôture, bref dans une attitude inquiète et suspicieuse de repliement sur eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit le *commerce serait l'Autre de la guerre*, à tout le moins comme le pensaient clairement certains libéraux (B. Constant de façon exemplaire)² l'annonce, le héraut du dépassement historique de la guerre, celle-ci ne s'expliquant alors plus que, soit par l'occasion

¹ Cf. par exemple l'argument de l'abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.* p. 137-138. Sur cette thèse de la valeur pacificatrice du commerce soutenue par F.J de Chastellux, J.-F. Melon, d'Holbach, Kant, voir D. A. Belle, *op. cit.* p. 85-89.

² Cf. par exemple B. Constant, *De la liberté chez les modernes* (textes présentés par M. Gauchet), *op. cit.*

d'attester de certaines valeurs morales que la guerre moderne est sur le point de dissoudre, soit par l'intérêt mal éclairé des États, ou par l'orgueil ou le cynisme de dirigeants pouvant se dispenser d'être à l'écoute des attentes de leur peuple, ou de ce que l'on appellerait l'Opinion Publique, soit enfin par des fureurs révolutionnaires qu'une société ayant retrouvé son bon sens ou son assiette ne pourrait que rejeter.

La première moitié du XIX^e est l'occasion pour l'Europe d'accroître considérablement les échanges entre les nations qui la composent et aussi bien avec les nations à l'extérieur de sa sphère propre. Ce qui doit permettre aux nations concernées de prendre la mesure de la façon dont ces mêmes échanges peuvent impacter les politiques traditionnelles des États, de découvrir les problèmes liés à la croissance économique (problèmes de marchés, de débouchés pour les produits et les capitaux, formation d'un prolétariat, etc.), et de tester en grandeur nature certaines doctrines qui, de celles d'un Emeric de Circé à un A. Smith, en passant par celles de l'abbé de Saint-Pierre ou Kant, seraient prêtes à accorder une indéfectible valeur essentiellement pacificatrice à ce dit commerce, quant bien même ne serait-il pas la condition *suffisante* de la disparition des conflits armés. Si donc l'économie politique, comme science, à proprement parler en est à ses balbutiements, la littérature consacrée aux bienfaits supposée du commerce (et à ses problèmes aussi) dans le domaine des relations internationales est abondante et a déjà sa tradition: qu'il s'agisse donc des thèses libérales certes, mais aussi celles avec lesquelles ces premières doivent se confronter, les mercantilistes ou les "commercialistes"¹. Et l'on pourrait à ce propos dire, par exemple, que tandis que l'Amérique ne voit sa puissance commerciale cesser de croître (interpellant sans doute une politique étrangère qui se contenterait d'en rester à un pur et simple isolationnisme), les vagues-hésitations des relations entre la France et l'Angleterre à cette époque, doivent autant à cette donnée nouvelle, à des considérations économiques et à des "idéologies" économiques qu'à des stratégies purement politiques.

¹ Citons, pour exemples, les oeuvres ou l'action de Giovanni Botero (1544-1617), Barthelemy de Laffemas (1545-1612), Antoine de Montchrestien (1575-1621), Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), Sir Josiah Child (1620-1699), William Petty (1623-1687), John Law (1721-1729), etc.

Tocqueville, comme homme politique, comme analyste des sociétés modernes, comme moraliste, on le comprend aisément, ne pouvait pas ne pas s'intéresser à ce phénomène, à ce que signifie une culture du commerce, à la façon dont le développement des échanges commerciaux peut affecter le jeu des relations internationales, et par voie de conséquence le devenir des libertés intérieures. Plus précisément, son interrogation en la matière peut, semble-t-il, s'ordonner autour de trois champs d'analyse.

1: Le premier est bien sûr celui de la valeur véritablement pacificatrice du commerce. Qu'en est-il du pacifisme supposé de celui-ci, de ses attendus véritables, et de ses limites? Et tout aussi bien doit-on se demander dans le même temps, et d'un point de vue moral cette fois, en quoi le commerce peut-il s'allier, et jusqu'à quel point, avec une éthique d'indépendance et de responsabilité ?

2: Le second est celui de l'importance et de l'intensité de l'ethos commercial, des valeurs du négoce, de l'imprégnation des sociétés démocratiques par ceux-ci. Ce triomphe du "commerçant" signifie-t-il alors la dissolution, l'extinction de l'engouement pour les valeurs de la guerre, la perte de l'enthousiasme pour une certaine culture militaire ? Ou ne pourrait-on pas en fait imaginer des sociétés clivées, presque au sens psychanalytique du terme, entre un "raisonnable" affiché, un pacifisme établi, d'une part, et un refoulé d'autre part, voire une alternative toujours présente, jamais appelé à disparaître, à s'éteindre au nom d'un prétendu progrès de l'histoire, de la civilisation et des sociétés ? Et cela quelles que soient les raisons de cette durabilité d'une culture de la guerre, ou d'une fascination pour celle-ci: qu'il s'agisse d'une nature humaine, d'un sentiment de frustration, d'un besoin d'exaltation et de "dépense improductive", voire de discipline, ou de la logique durable des relations internationales ?

3: Le troisième est celui du lien qui peut et va se tisser entre la logique et la dynamique commerciale d'un côté, et la logique proprement politique et étatique de l'autre. Le politique va-t-il refléter de plus en plus en plus cette dynamique des relations commerciales, au point de n'en être que l'instrument ou le protecteur, ou bien en sera-t-il l'initiateur, y voyant là

de nouveaux moyens d'intervention ? A moins qu'il n'en soit tout à fait le principe de perversion en compromettant les bienfaits naturels supposés du laisser-faire, en s'immisçant dans des pratiques qui pourraient oublier au demeurant non seulement des considérations et des intérêts nationaux, mais tout aussi bien, il est vrai, des normes morales, un certain humanisme somme toute, au nom desquels l'Europe et les États-Unis voudraient justifier leur expansion ou leur domination sur le reste du monde.

Un problème moral, un problème sociologique, un problème politique donc. Quoique les problèmes économiques ne lui soient pas étrangers, et qu'il sache se soucier d'une certaine manière de ceux-ci, qu'il veuille proposer des solutions, Tocqueville ne saurait être présenté comme un expert en économie politique. Lecteur de J.-B. Say dont il étudie l'œuvre lors de son voyage en Amérique¹, sensible aux crises commerciales, à leurs causes et conséquences, il sait certes s'interroger sur les rapports entre les types de production et la question de l'esclavage (États-Unis), il sait prendre *humainement* acte de l'existence du prolétariat, de ses conditions de vie effroyables², il s'efforce d'obtenir des statistiques sur la production de la Grande-Bretagne³, il rédige des mémoires sur le paupérisme⁴, et il s'occupe même quelque temps d'un journal certes qui s'appelle le "Commerce"⁵. Mais il serait sans doute excessif, au vu des solutions proposées, par-delà les principes affichés qui mélangent de façon parfois étonnante des considérations morales, des tendances libérales, et des préjugés, de parler de "pages remarquables" ou d'un aspect de son œuvre qui mériterait, si ce n'est de façon documentaire, de passer à la postérité ou d'éclairer notre modernité⁶. Lui-même d'ailleurs, confessait parfois ses hésitations devant l'économie politique qui lui apparaît comme un "océan de faits et d'arguments contradictoires"⁷.

¹ VI, 2, p.48.

² Ainsi lors de son voyage en Angleterre en 1835: V, 2, p. 79-83.

³ VI, 1, p. 85.

⁴ 1835 et 1837, cf. XVI, p.117-158.

⁵ De 1844 à 1845, quoique la société fondée ne fût liquidée qu'en 1847. Cf., sur ce journal, par exemple, XIV, les notes des pages 239 à 244, et A. Jardin Alexandre, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, Hachette Littératures, Pluriel, 1984, p. 370-378. Mais ce journal s'occupe aussi de tout autre chose que de "commerce".

⁶ Sur cette question, et le réhabilitation éventuelle d'un Tocqueville "économiste", cf. E. Keslassy, *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, l'Harmattan, 2000.

⁷ Lettre à son frère Edouard, le 6/12/1843, XIV, p. 235.

Mais redisons-le: sans être un “économiste” donc, ce qui le dispense peut-être d’avoir l’illusion d’être dans un discours scientifique, et quoiqu’il regrette dans une lettre à Lord Radnor¹ que l’économie politique ne soit pas encore “chez nous” une science suffisamment développée, il n’en reste pas moins que le triple champ d’investigation évoqué est sans doute ce qui permet de tracer une voie relativement probante dans le labyrinthe des discours aussi bien descriptifs que normatifs en la matière, par-delà l’autorité que l’on peut accorder aux spécialistes en cette discipline.

Il nous semble en outre, qu’ici, enchâssant ce triple questionnement, il est déjà possible d’extraire de l’œuvre de Tocqueville, trois éléments qui seraient autant d’amers pour un développement sur cette question du commerce international.

Le premier est sans doute le plus idiosyncrasique. Il s’agit de la réticence morale dont l’auteur ne saurait se défendre devant ces valeurs dominantes, commerciales (et industrielles) qui seraient donc, selon lui, celles des sociétés démocratiques. Réticence qui certes s’exprime parfois en termes assez crus dans sa correspondance mais qui ne saurait être en aucune façon un obstacle dirimant à l’élucidation du sens et des conséquences du primat de ces valeurs. “J’ai des préjugés insurmontables contre les travaux industriels, même les plus grands.”² Et quelques années plus tard avouera-t-il : “L’industrie, d’ailleurs renferme de plus en plus de saletés que personne ne peut être assuré (surtout lorsqu’on n’est pas encore au fait du métier), de la toucher par ses côtés sains ou par ses parties honteuses.”³

Ce qui ne signifie d’ailleurs en aucune façon que nous aurions là affaire à un nostalgique. Il est trop soucieux de prendre acte de la réalité de son époque, de la force que la l’Européenne trouve dans le développement de la science, du commerce et de l’industrie, pour s’en tenir à une attitude de moraliste grincheux. Ainsi dans une lettre à Gobineau:⁴ “J’ai souvent

¹ Lettre à Lord William Radnor (1779-1869) du 5/11/1843, VI, 3, p. 78-79. Sur Lord Radnor, voir VI, 3, p. 38, note 2. Sur la question du scientisme en économie, on pourra consulter Jacques Sapir, *Les trous noirs de la science économique*, Seuil, 2003.

² XIII, 2, p. 264, à L. de Kergorlay, le 22/09/1853.

³ Lettre à G. de Beaumont datée du 22 mars 1857. VIII, 3, p. 468.

⁴ A Gobineau le 19/02/1855, IX, p. 228.

de l'humeur contre l'humanité. [...], Mais non contre le siècle, qui, après tout, marquera comme un des grands siècles de l'histoire; celui où l'homme a le plus soumis la nature et achevé la conquête du globe.” Et s'il se soucie autant donc de valoriser la liberté, pour et par ses effets positifs décisifs sur le développement de l'industrie au sens large¹, c'est bien parce qu'en dépit de certaines dérives morales de ces activités professionnalisées et dont la fin est le profit, il voit là une puissance que l'on ne saurait négliger, ignorer, ou mépriser. Bref, il est sur ce point si confiant dans le progrès qu'il n'a rien à voir, quant à ces analyses, avec le pessimisme d'un A. de Gobineau (1816-1882) ou d'un A. de Circourt (1801-1879) qui, pour ce dernier, dans une lettre datée du 19 septembre 1855, pouvait avoir cette formule sans ambiguïté. “Je suis de ceux qui prennent aux prétendues conquêtes de l'homme sur la nature, aux merveilles matérielles de notre âge, la moindre somme possible d'intérêt. Le télégraphe transatlantique ne vaut pas pour moi un vers d'Homère”². Tocqueville est un moraliste des temps modernes, il n'est aucunement à ce titre un enthousiaste: il sait combien les pratiques barbares peuvent s'allier avec la civilisation. “Je crois qu'après la barbarie des sauvages nous allons voir la violence légale et la cruauté des gens civilisés”³, s'exclame-t-il à son correspondant A. de Circourt le 17 août 1857 à la perspective de la révolte en Inde bientôt matée par les anglais. Il n'est pas non plus un réactionnaire. Attitude qui est peut-être la seule façon possible de garantir le regard aiguisé qui convient au rôle qu'il veut le sien, celui de moniteur de ces sociétés modernes.

Le second élément que nous voulons retenir est que le commerce apparaît aux yeux de Tocqueville comme ce qu'il y a (malheureusement ?) de plus *brillant* dans les sociétés démocratiques⁴. Entendons donc par là que le commerce est en quelque sorte l'idéal de l'homme démocratique, ou son fantasme ; ce qui résume de la façon la plus emblématique, ce qui incarne ses aspirations et la vérité de ses mœurs. Et nul doute au demeurant que le commerce ici ne soit plus seulement en cette première moitié du XIX^e siècle toute forme, en général, de relation

¹ Sur le sens du terme, cf. L. Jaume, *Tocqueville*, Arthème Fayard, Paris 2008, p. 125.

² XVIII, p. 495-496.

³ XVIII, p. 402

⁴ I, 2, p. 161.

paisible, sociale, équilibrée entre les hommes, la désignation d'un être ensemble d'individus qui se veulent, ne serait-ce que pour un temps, des égaux. Permettant à Pierre Rosanvallon de parler ainsi, à propos de ce premier sens du terme, d'une relation de réciprocité et d'une égalité "d'ordre commutatif"¹. Le commerce doit bien être entendu désormais non seulement comme l'espace du "marché", un échange de biens devenus, pour ce faire, marchandises, mais aussi bien finalisé par un profit dont on ne voit plus clairement de droit les limites dans une économie entrée peu ou prou (en fonction bien sûr des pays et des secteurs d'activité) dans la dynamique de la révolution industrielle. Bref, comprendre le commerce dont veut parler Tocqueville, suppose que nous percevions les limites d'une ancienne définition de celui-ci, telle que l'on pouvait encore la trouver dans l'Encyclopédie, sous la signature de François Véron de Forbonnais : "On entend par ce mot, dans le sens général, une communication réciproque. Il s'applique plus particulièrement à la communication que les hommes se font entre eux des productions de leur terre et de leur industrie."²

La troisième élément, enfin, est que pour Tocqueville, les États modernes ont su et voulu prendre sans ambiguïté la mesure de l'importance de l'économie et des échanges commerciaux dans une logique de rapports de puissance entre eux. "Pour tous les peuples, le commerce et l'industrie deviennent de plus en plus la source de la richesse et la richesse de plus en plus la source de la force. Toutes les nations sont donc, ou s'efforcent donc de devenir, industrielles et commerçantes."³ La partition de la politique étrangère d'un État se jouera donc désormais sur trois clefs: la clef militaire, la clef diplomatique, la clef commerciale. C'est bien là pour Tocqueville une évidence sans appel des relations internationales, évidence qui a différentes implications et significations sur lesquelles nous allons devoir revenir.

Nous ne sommes pas encore à l'heure des ouvrages fondamentaux sur les rapports entre l'impérialisme et l'économie moderne, qui attendront la seconde moitié du siècle⁴, mais il

¹ Rosanvallon Pierre, *La société des égaux*, Seuil, 2011, p. 45.

² Cité par P. Rosanvallon, *ibid.*, p. 45-46.

³ III, 2, p. 323.

⁴ Cf. sur ce sujet Henri Wesseling, *Les empires coloniaux européens, 1815-1919*, op. cit. p. 247-249..

n'en reste pas moins que les options interprétatives quant aux rapports possibles entre la réalité économique, financière, et industrielle, d'un côté, et la politique étrangère d'un État de l'autre, commencent de se dessiner assez nettement. Et ensuite, il ne restera plus sans doute aux idéologues qu'à faire parler leur capacité rhétorique et leur érudition pour transformer les faits en autant d'éléments confirmant leur thèse ou invalidant l'interprétation adverse. Entre le "doux commerce" apportant paix et prospérité, voire liberté, d'un côté, et l'idée de guerre économique continue apportant la "guerre incivile" à l'intérieur¹, et la guerre "tout court" à l'extérieur, le spectre des lectures du phénomène continue encore d'être assez large, on en conviendra.

A: Le commerce: le trait saillant des sociétés démocratiques.

Le prêtre ou le chef de guerre (la prière et le glaive) ont pendant longtemps été ceux qui se partageaient le pouvoir ou le prestige dans les sociétés humaines. Ce qui ne signifiait pas, certes, que l'ordre de la nécessité, du travail, l'ordre des échanges, n'apparaissaient pas, mais que cet ordre n'était déjà que trop prégnant ou vulgaire pour se donner comme ce dans dans quoi aimaient à se mirer les sociétés, ce dans quoi elles voulaient voir leurs fins et ce qui leur conférerait une valeur proprement humaine. La fin de l'existence ne s'est jamais réduite, pour un monde humain, à l'ordre de la nécessité, à la seule loi de la précarité, quand bien même la nécessité, l'urgence peuvent-elles être célébrées ici ou là comme substitut du sens, le "sérieux de l'existence" en quelque sorte ou utilisées comme stratégie du pouvoir en place pour obvier précisément aux requêtes de sens et de libertés des peuples. Toute l'œuvre de H. Arendt est là, par exemple, pour nous rappeler que si, dans le domaine humain, *tout est possible*, y compris la réalisation de nos cauchemars les plus terrifiants, les hommes doivent savoir aussi qu'ils sont capables d'un monde dans lequel on peut créer, *agir* et produire autre chose que ce qui est voué à la consommation et à l'usure, et que c'est par cette capacité à construire ce durable, ce potentiellement éternel, à se soucier de la parole politique, que les hommes fondent précisément

¹ Voir J. Généreux, *op. cit.* p. 164-171.

un monde proprement humain, loin de la violence de la nature, de la leur, et au-delà de la satisfaction de produire et de consommer des “richesses”.

Cela étant, on doit bien prendre la mesure de l'étrangeté d'une chose. Car enfin, si la prière peut se donner aisément pour ce qui a pour origine et pour fin l'esprit, il n'en est pas de même du métier des armes, de l'art de combattre, de tuer tout autant que de mourir. La guerre, n'aurait-ce pas dû être là, l'activité infâme qui attestait que l'homme était incapable de sortir de la barbarie, puisqu'il en était à devoir détruire, tuer, assassiner d'autres hommes, saccager ce qui permettait au moins de vivre, au moins de survivre. On aurait pu imaginer que le métier des armes soit aussi de cet ordre de la nécessité à laquelle on ravale les éléments les plus bas de la société. Il n'en fut pas ainsi, tant la guerre, le combat semblent avoir été ce qui, dans les sociétés, se présentait comme étant d'abord ou à chaque fois aussi, comme l'attestation, à côté de la violence, du carnage, de ce qu'il y avait de plus haut, de plus beau en l'homme, pour autant qu'elle pouvait s'inscrire dans un ensemble symbolique profond et une éthique exigeante pour les combattants.

Le guerrier, ainsi, n'est jamais seulement celui qui saurait tuer un autre homme, fût-ce pour la plus respectable des causes. Il est d'abord celui qui sait mourir, qui l'accepte, et qui est capable de prendre le risque de la mort, sans que ce risque s'apparente à un jeu de hasard dont le vainqueur n'aurait à retirer qu'un profit matériel. Et ce qui est valable pour le guerrier est encore plus valable pour le Prince. Si Louis XIV, nous l'avons vu, décide en 1693, de ne plus apparaître à la tête de ses troupes, ne serait-ce que pour être avant tout celui qui dirige l'État et l'incarne pleinement, cette décision ne va pas sans inquiéter son entourage, voire scandaliser certains, tant celui qui prétend commander aux hommes doit d'abord être un chef de guerre, en y jouant là beaucoup de sa sacralité¹. Quoi qu'il en soit, les valeurs qui ordonnent les sociétés, qui animent l'image qu'elles veulent se donner d'elles-mêmes, qui régulent les comportements, ne sont sans doute jamais totalement solubles dans l'ordre du nécessaire ou la seule rançon de la fatalité. L'idée même de culture est peut-être avant tout l'idée qu'aucune évidence en matière de

¹ Sur Napoléon, en revanche, “le petit caporal”, le premier “général médiatique”, sachant si bien jouer jusqu'au bout de ce culte de la personnalité, de la fascination pour le chef de guerre, voir D. A. Bell, *op. cit.* p. 226-227.

valeur n'est inscrit dans le bronze de la nécessité qui sourd de la nature, fût-elle celle d'une nature humaine.

Les démocraties, en leur avènement, seront ainsi donc un magnifique exemple de la puissance de métamorphose ou d'invention symbolique des sociétés humaines. Ce qui jusqu'à lors était un élément indissociable de l'ensemble de l'organisation sociale, un élément parmi d'autres, parfois plus ou moins suspect ou vulgaire, va devenir l'oriflamme d'une société, ce qui l'anime moralement et la domine. Quant aux hommes qui s'adonnent à ces activités, ils seront des personnages que l'on respecte, ou que l'on n'hésite plus à célébrer et à envier plus ou moins secrètement. Voilà certes une "Grande Transformation"¹ qui distingue ce monde de tant d'autres.

a: Le sens de cette primauté. La vérité éthique des sociétés démocratiques.

Reprenons la formule: "Dans les démocraties, il n'y a rien de plus grand ni de plus brillant que le commerce". Et cette affirmation générale pourrait être immédiatement corrélée au spectacle que lui offre les États-Unis, et qui d'un cas particulier lui permet d'extraire une dynamique morale générale, quoiqu'il ait paru dans un premier temps, à son arrivée sur place, hésiter sur cette extrapolation. Ainsi donc dans une lettre à son frère Edouard du 28 mai 1831: "Nous sommes bien véritablement ici dans un autre monde ; les passions politiques ne sont ici qu'en surface. La passion profonde, la seule qui remue profondément le cœur humain, la passion de tous les jours, c'est l'acquisition des richesses et il y a mille moyens d'en acquérir sans troubler l'État. Il faut bien être aveugle à mon avis pour vouloir comparer ce pays-ci à l'Europe et adapter à l'un ce qui va à l'autre ; je le crois de plus en plus en examinant la société au milieu de laquelle je vis maintenant. C'est un peuple de marchands, qui s'occupe des affaires publiques quand son travail lui en laisse le loisir."² Réaction déjà inquiète moralement, souci d'établir la vérité d'une approche comparative ; la suite montrera que Tocqueville néanmoins trouvera dans cette activité toujours intéressée, dans cette fébrilité, la note dominante fatale de toute société démocratisée, la monarchie de Juillet n'échappant pas à cette loi. Un constat ou un jugement que

¹ Allusion, bien sûr à *La Grande Transformation*, coll. *Tel*, Gallimard, 1983, de Karl Polanyi.

² XVI, p. 91-92.

soutient celui de John Stuart Mill: “Car aucun pays civilisé ne se trouve dans une situation qui soit plus propice à engendrer la médiocrité, la morosité ou le manque d’élégance. Tout dans la situation de l’Amérique tend à encourager l’esprit de commerce, la passion du bien-être, et ceci de façon presque exclusive”¹.

Et rappelons-nous que ce que Tocqueville va retrouver en Angleterre, lors de son voyage de 1835, est bien aussi ce culte de la richesse, qu’elle soit acquise ou à conquérir. “Le respect qu’on porte en Angleterre à la Richesse est une chose désespérante à voir”². Richesse de l’Angleterre, prospérité de l’empire qui ne sera pas, en 1857, sans éveiller en Tocqueville une certaine “tristesse envieuse”, en comparaison, (peut-être injuste par certains côtés), avec la France: infériorité de son pays devant laquelle il croit devoir éprouver une certaine culpabilité.³

Dire que le commerce est ce qui brille, ce qui représente le “grand”, ce dernier terme étant entendue ici comme réussite sociale et sans aucun doute de le part de Tocqueville avec une certaine dérision, dire que le commerce est ce qui brille donc, est une formule par laquelle cet auteur prétend bien dévoiler la véritable texture morale des sociétés démocratiques. Ce n’est pas la gloire sur le champ de bataille, ce n’est pas la prière, ce ne sont pas les charmes de la spéculation désintéressée qui représentent la trame éthique profonde d’une telle société, qui en définissent l’orientation véritable; et cela en dépit des coquetteries de certains milieux qui voudraient peut-être feindre de le déplorer. Commercer, il vaudrait mieux dire “faire du commerce”, ce n’est ni prier, ni combattre, ni converser, ni même fabriquer. Il s’agit d’une tout autre forme d’action qui installe son propre univers culturel. Et décrypter cette figure, ne serait-ce que dans le cadre de notre question de la guerre, est de soi donc aussi essentiel que de décrypter en général ce qu’il en est d’un fonctionnaire, d’un journaliste, ou d’un politicien pour comprendre pour de bon ce que sont les sociétés modernes, sociétés qui ne sont en aucun façon nécessairement congruentes avec les images qu’elles aiment à se donner d’elles-mêmes.

¹ J. Stuart Mill, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, op. cit. p. 126.

² A M. Motley, 5/05/1835, XIV, p. 397, voir aussi V, 2, 63, 89-90.

³ Voir à M. Motley, lettre du [21-22/06/ 1857], XIV, p. 600.

Cela étant, si le commerce résume les aspirations des sociétés démocratiques, cela ne signifie pas, bien entendu, que tout le monde s’y livre. Mais ce sera alors en quelque sorte par défaut. Si l’on ne commerce pas, c’est que l’on ne possède pas les moyens matériels (la mise de fonds), les qualités ou les vertus nécessaires à cette activité: que celles-ci désignent les passions énergiques¹, alliées à l’esprit de compromis quand il le faut², et aussi l’esprit d’indépendance, ainsi qu’un certain goût du risque, bref un certain courage. A défaut donc d’avoir la capacité et le courage de commercer, on choisira d’autres travaux, sans doute moins rentables, mais aussi bien moins risqués.

Mais avant de revenir sur ces “qualités” propres au commerce, il faut se demander pourquoi les éléments les plus entreprenants se dirigent vers le commerce, pourquoi chacun aimerait-il pouvoir s’y livrer ? Eh bien, la réponse, pour Tocqueville, peut être donnée sans ambiguïté. Si le commerce attire les plus dynamiques, c’est tout bonnement parce qu’il est le moyen le plus efficace, le plus rapide, et avec le moindre effort, de s’enrichir dans ce type de société où le goût du bien-être, des jouissances matérielles, nous le savons déjà³, est le trait le plus saillant, à tout le moins des classes moyennes. Nous avons là affaire à un type de société qui en développant l’individualisme⁴, le rationalisme, a aussi indubitablement laminé le goût premier, l’autorité et l’évidence du surnaturel, quels que soient par ailleurs les besoins spirituels qui puissent rester inexorablement ancrés dans l’âme humaine .

Mais si la société démocratique fait du commerce ce qu’il y “a de plus brillant”, comment apprécier alors le travail en lui-même ? Que signifie le travail dans une société qui fait des jouissances matérielles sa fin, et l’essence de ses aspirations. Pour répondre à cette question disons d’abord que si une société démocratique valorise indubitablement en général le travail, le considère respectable dès qu’il est honnête (sans même parler de l’intérêt que peut avoir l’État à

¹ I, 2, p.161.

² I, 2, p. 261.

³ Voir I, 2, p. 29, 33135, 151.

⁴ Sur l’importance décisive de l’individualisme et le goût des jouissances matérielles, lorsqu’il s’agit de caractériser les sociétés démocratiques, cf. Nolla, II, p. 13.

renchérir sur ou à entretenir cette valorisation) c'est parce qu'il est difficile de ne pas la valoriser puisqu'il est nécessaire désormais pour la grande majorité des individus, la société de "privilèges" ayant disparu. A ce titre, l'esclavage, s'il n'était pas déjà en outre une absurdité économique ou un mauvais calcul géopolitique¹, se révèle alors une contradiction culturelle. Et une des aberrations de la société américaine est bien, au demeurant, cette éthique des blancs du Sud, ce mépris de travail, Tocqueville le pressent, qui ne peut que conduire à une scission profonde avec le restant de la société. Notons alors que de cette valorisation du travail dans les sociétés modernes, on pourrait extraire, à suivre Tocqueville, l'enseignement général qu'une société sait produire les valeurs dont elle a besoin pour répondre à une dynamique historique qui, elle, lui échappe sans doute. A moins que l'on préfère s'en tenir à l'idée que les valeurs célébrées, encouragées, dans une société, ne sont souvent que celles qui servent l'exploitation de certains par d'autres, qui cautionnent les privilèges des uns pendant que les autres sont "invités" à les interioriser pour éviter, sinon le malaise ou la souffrance, du moins le sentiment trop aigu de la soumission.

Quoi qu'il en soit, désormais l'oisiveté est désormais un vice et non plus une attitude honorable. Il ne s'agit plus de craindre de déroger en travaillant, il s'agit de craindre d'être "décrié" en ne travaillant pas, pour autant qu'on le puisse². Mais l'essentiel doit être souligné. Par-delà cette vision inévitablement méliorative du travail, en dépit sans doute de l'image que les sociétés démocratiques voudraient promouvoir d'elles-mêmes, ce n'est pas en fait véritablement le travail lui-même, "en général", avec les mœurs qui l'accompagnent et qui pourraient se résumer en un matérialisme honnête, qui est véritablement leur valeur dominante, Tocqueville veut nous le montrer. On ne travaille pas, avec comme horizon moral, la certitude que dans cette activité l'homme devrait s'accomplir d'un point de vue humain ou éthique, ou que l'on devrait s'enrichir *in majorem dei gloriam*. Le Tocqueville qui voyage aux États-Unis ne voit plus déjà tout à fait en face de lui le pays qu'un Benjamin Franklin pouvait appeler de ses vœux³. Les temps d'une

¹ Cf. la question de son maintien dans les îles sucrières, alors que les Anglais l'ont déjà aboli, cf. III, 1, p.82-84, article d'octobre 1843, paru dans *Le Siècle*.

² I, 2, p.245.

³ Cf. Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Seuil, 2011, p. 79.

“heureuse et générale médiocrité” comme idéal s’éloigne avec les formes neuves de l’industrie et du commerce qui écornent l’image d’une société faite essentiellement de petits boutiquiers, d’artisans et de fermiers relativement indépendants, imprégnés d’une culture associant puritanisme, confort raisonnable, lumières civiques, et non pas fascinés par une “mobilité sociale” entendue comme ce par quoi on accéderait à une classe oisive et nécessairement mieux éclairée.

Et le Tocqueville, soucieux sans doute de préserver la valeur du loisir, ne pouvait d’ailleurs que se montrer sensible à ce qu’il peut y avoir de problématique dans ce travail et cette richesse modernes, relativement préservé de par son “fond” d’aristocrate, de culture catholique, d’intellectuel, des évidences d’un certain argumentaire protestant en la matière. Un “fond” qui lui sert d’opérateur de lucidité pour traquer ou déceler derrière la valeur “travail” ou la simple explication par la “nécessité” autre chose, d’autres valeurs donc. Le travail est fils de la précarité généralisée, elle-même fille de la fin des privilèges de naissance. Et il présente toutes les caractéristiques qui lui permette alors d’être l’instrument idéal du despotisme, tant il est capable d’user, d’anémier, de dévitaliser les âmes, d’obscurcir les esprits, et de les réduire à ce “troupeau d’animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger”¹.

Travailler signifie ainsi se replier inexorablement sur notre vie privée, sur nos affaires, travailler signifie ainsi être incapable de développer les lumières qui nous permettent d’être des citoyens ou des hommes libres et responsables ; il en est convaincu. La nécessité engendre une culture du travail qui pourrait être un *opium* pour nos sociétés aussi féroce que la religion pour certains (pas pour lui, certes) peut l’être. De là cette atmosphère digne d’un cercle de l’enfer de Dante, qu’il nous propose. “Personne n’aurait alors ni le temps ni le goût de se livrer aux travaux et aux plaisirs de l’intelligence. Mais tous demeureraient engourdis dans une même ignorance et dans une égale servitude”². Et d’ajouter un effet rhétorique assez singulier, qui dépasse tout de même de beaucoup les tirades ordinaires sur la misère de l’homme ou sur le travail-divertissement. “Quand je viens à imaginer une société démocratique de cette espèce, je

¹ I, 2, p. 325.

² I, 2, p. 43.

crois aussitôt me sentir dans un de ces lieux bas, obscurs et étouffés, où les lumières, apportées du dehors, ne tardent point à pâlir et à s'éteindre. Il me semble qu'une pesanteur subite m'accable et que je me traîne au milieu des ténèbres qui m'environnent, pour trouver l'issue qui doit me ramener à l'air et au grand jour"¹. Il n'y a pas seulement, chez Tocqueville, des idées mères, il y a aussi, somme toute, une sorte d'émotivité sociale qui fait que certaines possibilités sociologiques, par delà l'effet rhétorique, semblent bien susciter en lui une sorte de fantasmagorie aux implications quasiment physiologiques.

Et comment, en effet, pour quitter un instant l'ordre des valeurs et en revenir à l'ordre des évidences de fait, comment soutenir effectivement ce type de discours général mélioratif sur le travail alors que la révolution industrielle a montré jusqu'à l'insupportable ce qu'il pouvait y avoir de violent, d'aliénant, de sauvage dans ses formes modernes, dans le temps même où il donne naissance à une aristocratie nouvelle des plus dures.

Lorsque Tocqueville, le visiteur, peu suspect de sensibilité excessive dans certains domaines relevant des inégalités économiques et sociales, décrit les villes industrielles d'Angleterre lors de son voyage de 1835, les conditions de la vie ouvrière dans ces cités, comme celles de Manchester, plus particulièrement, par exemple², nous sommes bien au-delà du notable qui laisse entendre qu'un travailleur ne saurait être suffisamment éclairé pour devenir un électeur et à plus forte raison un élu responsable. La volonté littéraire et le talent descriptif du voyageur sont alors sur le point d'annuler la volonté d'analyste politique de l'auteur de la *Démocratie en Amérique* s'attachant à montrer dans le triomphe des classes moyennes la vérité des sociétés modernes. Les sociétés démocratiques ne seraient-elles en fait que de nouvelles sociétés aristocratiques ? Manchester, en effet, est cette ville dans laquelle les palais de l'industrie coexistent avec des quartiers qui ne sont que des repères du vice, de l'abrutissement et de la misère, ceux-ci étant la condition de ceux-là. "C'est au milieu de ce cloaque infect que le plus grand fleuve de l'industrie humaine prend sa source et va féconder l'univers. De cet égout

¹ I, 2, p. 43

² V, 2, pp. 80-82.

immonde, l'or pur s'écoule. C'est là que l'esprit humain se perfectionne et s'abrutit; que la civilisation produit ses merveilles et que l'homme civilisé redevient presque sauvage."¹ On peut se laisser aller à rêver quelque peu ce qu'aurait pu être un Tocqueville réécrivant *la Démocratie* en prenant plus au sérieux, dans ses idées-mères les tableaux qu'il a pu avoir sous ses yeux en Angleterre, ou le constat qu'il était effectivement déjà capable de faire dans le chapitre XX de la Seconde Partie de la seconde *Démocratie* mais en le nuancant au conditionnel : "Comment l'aristocratie pourrait sortir de l'industrie". Quoi qu'il en soit, si l'on peut certes faire du travail une valeur cardinale de nos sociétés, *puisque* les hommes, en leur majorité, sont contraints de travailler, puisqu'il est, en général, la condition de l'accès à un minimum de sécurité matérielle, au bien-être, et aussi ou par voie de conséquence, ce qui permet une *reconnaissance* dont l'homme moderne doit apprendre à se satisfaire, il est tout de même assez difficile, avec certaines de ses nouvelles formes, de pouvoir prétendre le sacraliser et en faire surtout le principe explicatif ultime des sociétés modernes, la valeur qui en serait la clef de compréhension. Et c'est peut-être même cette réalité industrielle nouvelle qui permet a contrario, en repoussant, la déhiscence d'une imagerie fantasmagorique, glorieuse, pour ne pas dire quelque peu clinquante du commerce.

Le sociologue Tocqueville est clair: si l'on travaille, c'est parce que l'on a besoin de travailler, ne pouvant plus prétendre en principe à des privilèges de naissance. Et une société aime, tend, et réussit souvent, pour ne pas dire toujours, à faire de nécessité vertu. C'est donc la structure de ces nouvelles sociétés qui explique en profondeur le processus de valorisation du travail. Et si la religion s'en mêle, c'est parce que la société sait sans doute se donner les processus de valorisation dont elle a besoin et qui correspond aux mœurs du moment; et il n'est peut-être même pas nécessaire d'être marxiste pour cela. Le travail n'est pas *d'abord* la nouvelle sacralité des temps modernes; ou disons-le, en cette première moitié du XIX^e siècle, il ne l'est plus en général. Il n'est plus véritablement la version luthérienne de la *vocatio* première, la nouvelle version de nos tendances sacrificielles (que sauront exploiter les totalitarismes du siècle

¹ V, 2, p. 82.

suivant sans qu'il suffise au demeurant à les satisfaire), ou le ferment d'une nouvelle cohésion sociale. Il faut comprendre la valeur "travail" comme relevant ni plus ni moins de l'ordre de la nécessité, nécessité certes ensuite plus ou moins transfigurée en vocation par tel ou tel discours religieux qui se veut au plus près des mœurs modernes. "L'idée du travail, comme condition nécessaire, naturelle et honnête de l'humanité, s'offre donc de tout côté à l'esprit humain".¹ Certes, mais pas davantage, pour Tocqueville. Ce qui n'en fait donc pas l'objet d'un investissement profond de la part d'un être de désirs. L'homme n'est porté au travail, ni par sa nature, ni nécessairement par le besoin de se rassurer, ni par une quelconque vocation qui serait censée lui permettre de trouver son accomplissement. "L'homme, comme tous les êtres organisés, a une passion naturelle pour l'oisiveté. Il y a pourtant deux motifs qui le portent au travail : le besoin de vivre, le désir d'améliorer son existence"².

Ainsi si une société démocratique valorise en général le travail, le rend à tout le moins plus respectable que l'oisiveté, elle ne valorise pas également toutes les formes de travail et d'activité³. De toute façon, lorsque toute activité rémunérée ou contrainte est dite "travail", célébrer en soi le travail, sans préciser, serait relever soit dans un a priori métaphysique, soit dans une rhétorique politique à la limite de l'indécence, soit dans une option économique qui porte déjà en elle un ordre de valeurs qu'il faudrait expliciter. Non, si une société valorise et respecte le travail en général, en droit, elle valorise et respecte en fait tel travail en particulier, en fonction du profit et du confort que l'on doit pouvoir espérer en retirer. Et ce profit, et ce confort, pour Tocqueville, ce sont bien les valeurs réelles et définitives de la société, quelque processus de légitimation religieuse que l'on puisse imaginer pour les les légitimer ou réguler.

Bref, le commerce, s'il est célébré de fait, avec les activités industrielles (au sens des "affaires industrielles"), ne l'est que parce qu'il est l'activité, qui pour le minimum d'efforts, peut être la plus rémunératrice, pour autant, certes que vous ayez les premiers fonds et que vous

¹ I, 2, p. 159

² Voir *Mémoire sur le paupérisme* de 1835, XVI, p. 128

³ I, 2, p. 160.

fassiez montre d'un certain goût du risque. Activité rémunératrice qui non seulement vous permet d'échapper à la précarité, mais bien davantage, de satisfaire votre appétence pour les jouissances matérielles. Pour l'homme démocratique qui se tourne vers le commerce, il s'agit de vivre et de vivre confortablement, ainsi que d'atteindre ce mode de vie le plus rapidement possible. Il s'agit de vivre bien, beaucoup plus que de bien vivre au sens aristotélicien. Le commerce, voilà donc bien une culture, sans doute au sens plein du terme, une façon d'être, un certain rapport au bronze des choses, la célébration du sérieux de ce rapport, la valorisation des plaisirs qu'il peut accorder. "Je me figure un homme actif, éclairé, libre, aisé, plein de désirs. Il est trop pauvre pour pouvoir vivre dans l'oisiveté; il est assez riche pour se sentir au-dessus de la crainte immédiate du besoin, et il songe à améliorer son sort. Cet homme a conçu le goût des jouissances matérielles [...]. Que va-t-il faire ? [...] L'agriculture ne convient qu' à des riches qui ont déjà un grand superflu, ou à des pauvres qui ne demandent qu'à vivre. Son choix est fait : il vend son champ, quitte sa demeure et va se livrer à quelque profession hasardeuse, mais lucrative".¹

Sans doute, faut-il le comprendre ainsi. Le commerçant, s'il recherche la profit, le bien-être ne se dispense tout de même pas de construire une image positive, moralement, de ses fins, de par le rapport à soi, au réel, et aux autres qu'elles supposent. Il est rare, par exemple aujourd'hui, qu'une grande école de commerce se contente de dire sur sa plaquette de présentation qu'elle sera le sésame nécessaire pour avoir une vie confortable. Sans cesse, ce type d'activités et de fins, produit, secrète, organise, réfléchit, une imagerie, voire parfois une fantasmagorie qui puisse la légitimer, moralement, culturellement, civiquement. Comme toute autre activité ou profession il est vrai; y compris celle qui peuvent, par un jeu social qu'il ne convient pas d'analyser ici, se dispenser la plupart du temps de justifier leur prétentions culturelles et morales, ou civiques, qu'il s'agisse des professions dites intellectuelles ou artistiques, comme si les choses étaient entendues une fois pour toutes et allaient de soi pour l'éternité. Il faut parfois être un Rousseau, celui du *Discours sur les Sciences et les Arts* pour oser interroger la valeur des

¹ I, 2, p. 260.

évidences culturelles de son époque.

A quoi reconnaît-on une activité culturellement valable et recevable. Est-ce aux diplômes dont elle peut se réclamer, à la certitude de soi qu'elle confère, à la défense contre certaines tentations de violence et de barbarie, à ce qu'elle apporte à tels ou tels besoins sociaux ? Tocqueville, n'est pas de ce débat, il est vrai, mais il ne laisse tout de même pas de s'interroger à côté de son inquiétude pour la prévalence des valeurs commerciales, sur l'industrie littéraire, sur ce que peut être une vie intellectuelle dans un contexte de fascination pour les idées simples et générales, sur le rôle de l'Université ou de l'Église dans la *formation* des esprits. Et c'est bien le propre d'un penseur libre de s'interroger sérieusement sur les conditions de pertinence, sur ce qui fait que l'exercice de la pensée est autre chose qu'un jeu mondain, la récitation de leçons bien apprises ou une mécanique de mise en abyme de textes, bref un art de parler vraisemblablement et indéfiniment de toutes choses. Il y a, chez Tocqueville, et sans doute est-ce là un privilège de sa position, le souci de ne pas s'enfermer dans un jeu d'idées; son amour de la politique, avant la grande question de la guerre, étant en la matière un sérieux garde-fou, tout en sachant que cette vie politique peut aussi à son tour dégénérer en bavardages d'hommes aveugles et corrompus au sens large du terme. Bref, s'interroger sur la valeur du commerce, sur ce qui peut le valoriser, sur les procédés de valorisation, sur ses fins avérées, avec une attitude de défiance, ne devrait pas être un prétexte philosophique pour ignorer le doute que l'on pourrait formuler à l'endroit des fins avérées et des légitimations avancées de la part d'autres activités ou de discours qui ont tendance à développer eux aussi, une bonne conscience culturelle.

Paradoxalement, à lire Tocqueville, se fait jour le sentiment que cette société dans laquelle le commerce est le plus brillant ne parvient jamais à transformer cette activité en valeur culturelle et morale de façon aussi pleine et entière que l'on pourrait l'attendre. Comme si, certaines classes, résistaient, soit à l'endroit des fins concrètes (le bien-être), soit au regard des qualités déclarées nécessaires à mettre en œuvre, et qui fragiliseraient leurs propres prétentions culturelles ou morales, soit de façon générale parce qu'aucune activité n'apprécie la concurrence

lorsqu'il s'agit de se célébrer ou légitimer. Ici, on aurait pu effectivement en attendre davantage de la part de Tocqueville. On aurait pu attendre par exemple qu'il montrât combien certaines classes sociales, tel type de fonctionnariat, intellectuel ou non, ne pouvait que critiquer la culture commerciale. Mais on comprend aussi que ce n'est pas là son propos tant il se sentirait peu concerné par l'idée d'une classe sociale "installée" dans la profession d'intellectuels et tant il lui semblerait évident qu'une certaine aristocratie a encore un rôle à jouer dans ce domaine et des aptitudes spécifiques à faire valoir.

Le commerce est l'activité la plus rémunératrice, une activité en phase parfaite donc avec les valeurs véritables de la société démocratique; il s'agit aussi d'une activité qui s'adresse à ceux qui ne se contentent pas d'avoir cet amour du bien-être, mais qui témoignent aussi des "vertus" capables de l'atteindre. Ce qui signifie, selon Tocqueville, par voie de conséquence, que dans une démocratie, la politique elle-même, la carrière politique ne saurait séduire les hommes les plus entreprenants. "Il en résulte que dans les temps de calme, les fonctions publiques offrent peu d'appât à l'ambition. Aux États-Unis, ce sont les gens modérés dans leurs désirs qui s'engagent au milieu des détours de la politique. Les grands talents et les grandes passions s'écartent en général du pouvoir, afin de poursuivre la richesse; et il arrive souvent qu'on ne se charge de diriger la fortune de l'État que quand on se sent peu capable de conduire ses propres affaires."¹ Pour simplifier, dans une logique qui voudrait distinguer les types d'hommes selon les mœurs démocratiques, on ne sera d'après Tocqueville, un fonctionnaire, un paysan, un soldat, un homme politique que *par défaut*, par-delà les qualités spécifiques que l'on pourrait concéder à ces hommes où le sens que l'on pourrait reconnaître à leur activité, peut-être aussi essentielle au demeurant à la société que l'activité la plus valorisée, la plus séduisante, sinon la plus "respectée". Car une société, faut-il le rappeler, peut très bien, en fait, ne vivre, ne fonctionner et se perpétuer que grâce en partie à des valeurs ou des activités qu'elles prétend dédaigner, que parce qu'il y a des individus qui n'adhèrent pas aux valeurs dominantes ou ne se

¹ I, 1, p. 211.

“retrouvent” pas dans les carrières qui sont célébrées et parées de toutes les vertus.

Bref, le commerce est bien cette présence incandescente, le buisson ardent, qui concentre les aspirations des hommes avant tout soucieux de bien-être, non une forme parmi d’autres d’un travail en lequel l’homme démocratique pourrait trouver sens, appartenance, et reconnaissance. Et si l’on s’en tient à d’autres activités que le commerce, cela tient à ce que nous n’avons pas les qualités pour ce faire, ou bien alors parce que nous échapperions de façon singulière à la contamination de ces valeurs consuméristes. Ce qui ne va pas de soi, tant les valeurs commerciales peuvent imprégner les autres sphères d’activité.

La marchandisation, le fait de penser en termes de marchandises, en termes de réalités donc échangeables et source de profit va bien au-delà de la simple activité commerciale. Nous avons bien affaire à une civilisation sous l’égide de l’avoir, d’un avoir qui n’est plus au premier chef une source de responsabilité, mais d’abord un principe d’échange dans une dynamique qui vise à l’obtention du maximum de profit. Qu’il s’agisse de l’agriculture, par exemple, que le fermier conçoit dans la perspective des échanges, comme un négoce, ou même la sphère culturelle qui semble de plus en plus relever d’une industrie des idées soucieuse avant tout de séduire une clientèle à coup de nouveautés ou d’évidences simples et qui donnent le sentiment de comprendre beaucoup avec le moins d’effort possible. Qu’il s’agisse de la politique. Qu’il s’agisse même de l’esprit militaire, de son esprit de service happé insidieusement par une logique de l’intérêt particulier et dissout dans le désir des jouissances matérielles, se réduiraient-elles à la modeste sécurité d’un statut.¹

b: Le positif éventuel de l’éthos commercial.

Mais avant d’aller plus loin il nous faut revenir sur une question qui s’est dessinée peu à peu en filigrane de ces remarques sur la valeur du commerce. Si tout le monde aimerait pouvoir s’enrichir comme on peut le faire par le commerce, parce que tout un chacun, entendons

¹ I, 2, p. 272.

les classes moyennes qui sont la vérité sociologique des sociétés démocratiques, selon Tocqueville, aspire au bien-être, il n'en reste pas moins que tout un chacun n'est pas capable d'être commerçant. Tout le monde n'a pas l'esprit commerçant ou l'esprit d'entreprise, entendant donc par là que cet esprit n'est pas nécessairement le stigmate d'une désagrégation de la valeur morale ordinaire d'un être, mais la marque d'un plus d'être, ou à tout le moins d'un éthos spécifique. Qu'en est-il donc de ces qualités nécessaires au commerce ? La question n'est pas une digression de notre propos; elle est même de première d'importance dans l'approche "morale" qui est celle de Tocqueville.

Car avant de savoir si le commerce est pacifiste et pacificateur, il convient de se demander quelles sont les valeurs qu'il peut déployer en-dehors du culte du bien-être. L'éthos commercial peut-il prendre en charge, recycler certaines valeurs militaires qui seraient estimables ? Plus précisément l'esprit militaire ne détient-il pas certaines de ces valeurs sans lesquelles l'esprit de liberté pourrait être compromis, (un certain courage peut-être), sans lesquelles l'homme démocratique se verrait (mais se le verrait-il ?) englué alors définitivement dans les valeurs du corps, dédaigneux de la grandeur, de l'indépendance, au nom de la sécurité, de la tranquillité, du bien-être, comme le militaire de son côté certes peut sacrifier certes son indépendance, sur l'autel de la discipline qui peut *rassurer* et prendre en charge un sens des responsabilités défaillant ? La question est d'autant plus cruciale que Tocqueville le dit nettement ; il n'y a pas seulement suprématie des valeurs commerciales, il y a dans le même temps et par voie de conséquence dévalorisation des valeurs et des carrières militaires. Nous sommes entrés dans une société où l'on se détourne en général de la carrière militaire, parce qu'elle cesse peu à peu d'être attractive matériellement, moralement, voire intellectuellement. Tout au moins pour ce qui concerne le recrutement de base. "L'esprit militaire est sans doute encore très puissant en France et des circonstances fortuites pourraient lui redonner toute son énergie, mais livré à lui-même, il s'éteint. L'activité civile et commerciale, le mouvement démocratique le tue. La carrière militaire est aujourd'hui la dernière que l'on embrasse, presque tous les hommes qui se croient quelque

capacité ou quelques ressources l'évitent et si M. B. avait questionné les officiers, il les eût entendus se plaindre sans cesse de l'impossibilité où l'on est de retenir même à prix d'argent ou avec des grades le soldat sous les drapeaux, lorsque son temps de service est expiré; il ne manque jamais alors de déposer ses armes et il revient en toute hâte cultiver son champ ou soigner son négoce. Voilà l'état actuel des choses.”¹ Ce qui de nos jours, effectivement, amènerait à s'interroger sur la sociologie d'une armée démocratiques et les motivations (matérielles, spirituelles, éthiques) de ceux qui y entrent. Nous avons donc une société où globalement l'esprit dynamique, responsable, entreprenant, se tourne davantage vers les carrières mercantiles que militaires, intellectuelles, agricoles² ou le fonctionnariat³. Ce qui est une façon de dire déjà que l'on ne pourra pas se contenter d'un jugement global négatif sur le commerce, sauf à désespérer de ce type de sociétés où triomphe l'esprit marchand, le règne et le souci ostensible de ce que l'on appelle la “réussite”, quand bien même le jeune Tocqueville, visitant avec son ami G. de Beaumont les États-Unis, en avait été péniblement frappé.

L'oeuvre de Toqueville est à ce titre un émouvant exemple, des valse-hésitations ou des volte-face morales d'un auteur, partagé ou évoluant entre une réaction immédiate négative, un intérêt sur le point de tourné parfois à la séduction ou à la fascination, un souci de comprendre, le refus aussi, quelle que soit son idiosyncrasie, de ne pas “renoncer” et de s'enformer dans une déni de ce monde qui se crée et s'affirme comme la forme nouvelle de civilisation que toutes les sociétés auroont à intégrer un jour ou l'autre. Et c'est peut-être aussi sa certitude que nous ne sommes pas dans la “fatalité, qu'il y a toujours un espace pour la liberté, la volonté et les possibles, qui lui permet d'accepter cette réalité et donc de la comprendre pour ensuite, bien évidemment dispenser un discours de mise en garde.

Car grande, serait effectivement la tentation de rejoindre le pessimisme moral de certains voyageurs qui ne verront dans les États-Unis, que le triomphe, plus ou moins dissimulés

¹ Notes de 1837 à l'intention de J.-S. Mill, VI, 1, p. 321. Sur la dévalorisation des carrières militaires:(I, 2, p. 272-273.

² VI, 1, p. 324.

³ I, 2, p. 257.

sous les habits de la religion, de l'esprit de lucre et d'avidité. Ainsi de ce Bayard à la fin du XVIII^e siècle déclarant "Je sens que dans un pays où tout, jusqu'à l'homme, n'est que le signe d'un sac d'argent, où les talents, les vertus, s'apprécient avec le trébuchet, les coffres-forts sont tout, et l'individu moral n'est rien"¹. Ainsi de R. de Chateaubriand, le brillant parent de Tocqueville, "Je vis que cette société si vantée, n'était pour la plupart qu'une compagnie de marchands avides, sans chaleur et sans sensibilité, qui se sont faits une réputation d'honnêteté, parce qu'ils portent des habits différents de ceux des autres..."². Et l'on peut noter alors qu'il s'agit ici de ces fameux Quakers que d'aucuns avaient pu célébrés antérieurement, comme Voltaire, Montesquieu, ou Jaucourt³. Bref que l'esprit commerçant ne soit pas que le triomphe de l'envie, de l'avidité la plus vulgaire pour les jouissances matérielles, qu'il ait donc droit à une certaine considération qui en feront quelque chose de culturellement positif dans les sociétés moderne, ou à tout le moins quelque chose qui ne serait pas l'adversaire de fait ou de droit de l'esprit civique, de l'esprit de liberté, ne va donc pas de soi. Et qu'il soit quelque chose qui moralement *dépasserait* l'esprit et la culture militaires sous prétexte qu'il n'utilise pas de violence physique n'est ainsi pas davantage une évidence. Car peut-être que sa finalité de profit, l'avidité qu'il peut exprimer pour les satisfactions matérielles pourraient générer une culture de violence et de concurrence aussi destructrices pour les individus et les sociétés que n'importe quelle guerre ouverte, militaire, et "dans les formes". Dire que le commerce, en ses formes modernes, ne tue pas, moralement et même physiquement, ne saccage pas, ne pille, est peut-être une affirmation assez contestable.

De fait, l'œuvre de Tocqueville nous propose une fiche morale signalétique du commerce. Quels en sont donc les éléments les plus déterminants ou significatifs ?

Avant tout, il nous faut, selon cet auteur, éviter une erreur. On aurait tort, en effet, de vouloir voir dans le commerce la cause profonde du goût des hommes démocratiques pour les jouissances matérielles, l'explication et l'origine. Il n'en est d'abord seulement que le

¹ Cité par D. Lacorne, *De la religion en Amérique, Essai d'histoire politique*, Gallimard, Paris, 2007, p. 28.

² *Ibid.* p. 29.

³ *Ibid.*, p. 19-21

symptôme et l'expression la plus logique. "Ce n'est pas le commerce et l'industrie qui suggèrent le goût des jouissances matérielles aux hommes, mais plutôt ce goût qui porte les hommes vers les carrières industrielles et commerçantes, où ils espèrent se satisfaire plus complètement et plus vite¹.

Même si au demeurant en exprimant ces passions et en leur donnant le moyen le plus adéquat de les satisfaire, il ne peut effectivement que les augmenter et les fortifier. "Si le commerce et l'industrie font augmenter le désir du bien-être, cela vient de ce que toute passion se fortifie à mesure qu'on s'en occupe"(Ibid.). Ce n'est pas le commerce qui, au départ, est l'instigateur de cette appétence pour les biens matériels, mais la logique même de nos sociétés, qui en fragilisant la croyance religieuse, replie l'homme vers des valeurs plus "évidentes" et d'autant plus "attractives", recherchées avec âpreté, que ces biens ne sont jamais immédiatement assurés dans un univers social précarisé, où les privilèges de naissance n'existent plus. Sans aller jusqu'à dire comme le fait Bergson que nos sociétés modernes sont intrinsèquement *aphrodisiaques*², Tocqueville ne laisse pas de considérer que nos sociétés ne sauraient reposer, que l'on s'en désole ou non, sur un esprit de frugalité. Le désir, l'envie, voire l'avidité, en sont des composantes essentielles. Il y a toujours à avoir mieux, d'avantage, ne serait-ce que pour être sûr, en dépit des coups du sort, d'avoir assez. Ce qui n'est pas, on s'en doute, sans poser des problèmes pour ce qui concerne la logique et la dynamique des relations avec les autres nations.

On aurait pu imaginer une société, qui pour telles ou telles raisons morales ou religieuses, non seulement se contenterait de cultiver une égalité de fait et de droit, mais serait soucieux d'éviter les excès en matière de confort, qui éviterait ce que l'on appellerait une certaine mollesse liée à une certaine avidité. Le programme de Rousseau, la vertu républicaine évoquée par Montesquieu serait un peu de cela, avec une politique étrangère et des relations extérieures qui se réduiraient alors au minimum, tout en étant capable d'envoyer des signaux clairs et probants aux parties qui pourraient avoir des ambitions territoriales à leurs dépens. Quoi qu'il en soit, si la

¹ Cf. note 1, I, 2, p.160-161.

² H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, coll. Quadrige, PUF, 1982, p. 322.

frugalité est une évidence morale dans le registre des valeurs militaires ou antiques, ou la condition, selon certains, d'une société moderne indemne de tentations agressives à l'endroit de ses voisines, il faut dire malheureusement que cette frugalité, selon Tocqueville, n'appartient en aucune façon à l'essence des sociétés démocratiques.

x: Cela posé, la première chose à signaler est que le commerce suppose un certain *esprit d'indépendance* allié à un sens certain des responsabilités. Ce qui est bien à porter à son crédit. Le commerçant pour Tocqueville se signale par une tout autre attitude ou un tout ethos que le fonctionnaire. Mais, là encore, on doit le noter, il s'agit d'inverser la présentation habituelle du problème qui serait ici, selon notre auteur, en l'occurrence, celle de Montesquieu et que l'on retrouve chez B. Constant. "Enfin, le commerce inspire aux hommes un vif amour pour l'indépendance individuelle"¹. Et on ajoutera d'ailleurs que pour B. Constant, non seulement il n'a pas besoin de l'État qui ne fait que le gêner, mais il sait par l'argent inventer une propriété dont le pouvoir a bien du mal à s'emparer, et dont il va lui-même devenir dépendant en l'étant du crédit qui ne se commande pas : "la force est inutile, l'argent se cache ou s'enfuit"²

Non, pour Tocqueville, ce n'est pas le commerce qui développe directement et en premier lieu cette culture de l'indépendance ; il en est plutôt l'expression et la suppose. Le commerce ne remplacera pas une "morale" de la liberté. Et c'est là sans doute un des points les plus essentiels de la pensée politique de Tocqueville, du sens de son libéralisme. Si cet auteur ne se souci guère de dépasser les libertés *formelles*, il n'est pas néanmoins la caution adéquate d'une pensée qui laisserait entendre que c'est l'ethos du monde des affaires qui serait le fer de lance, voire le héraut privilégié d'une culture nécessaire à la préservation et au développement d'une société de libertés. On peut se défier de l'emprise de l'Etat sur l'économie, de son intrusion dans les relations sociales, sans être convaincu pour autant que les conditions morales et légales du profit soient immédiatement congruentes avec celles de la défense d'un véritable espace public.

¹ *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in, B. Constant, textes présentés par M. Gauchet, *op. cit.*, p. 499.

² *Ibid.*, p. 511.

“On dit que l’esprit commercial donne naturellement aux hommes l’esprit de liberté. Montesquieu l’a assuré quelque part. La chose est vraie en partie. Mais je pense que c’est surtout l’esprit et les habitudes de la liberté qui donnent l’esprit et les habitudes du commerce”¹. C’est ainsi une culture de l’indépendance qui entraîne éventuellement la volonté vers la recherche du profit si les mœurs sont orientées dans cette direction, recherche qui effectivement, nous allons y revenir, signifie un certain courage, tout en sachant tout de même qu’un amour excessif des jouissances matérielles renforce l’individualisme qui a son tout peut faire les beaux jours d’un despotisme aux aguets². ” Voulez-vous savoir si un peuple est industriel et commerçant ? Ne sondez point ses ports, n’examinez point la nature de ses forêts et les produits de son sol. Toutes ces choses s’acquièrent avec l’esprit de commerce et, sans l’esprit de commerce, elles sont inutiles. Cherchez si les lois de ce peuple donnent aux hommes le courage de chercher l’aisance, la liberté de le poursuivre, les lumières et les habitudes qui la font découvrir et l’assurance d’en jouir après l’avoir trouvée”³.

Cela étant, on peut concevoir qu’une culture de l’indépendance, en permettant l’apparition de l’esprit de commerce, finisse par engendrer des mœurs qui se désintéresseront peut-être de cette même culture de l’indépendance. La valeur morale peut se dissoudre dans ce qu’elle autorise, se faire happée en quelque sorte par les profits matériels qu’elle octroie et qui vont l’amener peu à peu à être instrumentalisée, perdant ainsi ses effets positifs. “Une des conséquences les plus heureuses de l’absence de gouvernement [...] est le développement de force individuelle qui ne manque jamais d’en être la suite. Chaque homme apprend à penser, à agir par lui-même sans compter sur l’appui d’une force étrangère qui, quelque vigilante qu’on la suppose, ne peut jamais répondre à tous les besoins sociaux. L’homme ainsi habitué à ne chercher son bien-être que dans ses propres efforts s’élève dans sa propre opinion comme dans celle des autres; son âme se fortifie et s’agrandit en même temps”⁴.

¹ Cf. V, II, *Voyage en Angleterre et en Irlande* de 1835 p. 90-91)

² Voir Lamberti, [1983], p. 233-235

³ V, 2, p. 91.

⁴ V, 2, p. 89.

C'est bien là un des intérêts de Tocqueville que de nous aider à pister les liens entre culture, motivation, mœurs dans un effet de feed-back parfois déroutant. Or ce n'est qu'en se souciant encore et toujours de cette indépendance, de cette liberté, que l'on en obtiendra ses bienfaits. Ce n'est qu'en la voulant pour elle-même, que l'on obtient et conserve "par surcroît" la prospérité et le bien-être¹.

Quitte ensuite, en toute bonne logique, à appliquer à cet esprit d'indépendance ce que Tocqueville a commencé d'appliquer au rapport aux jouissances matérielles. Si l'esprit d'indépendance et de liberté rend possible le développement du commerce, celui-ci à son tour se doit, d'encourager et de renforcer cet esprit d'indépendance. Il y a bien, *in fine*, un lien, une boucle plutôt positive, entre ces deux choses. Ce qui n'est pas rien, tant l'œuvre de Tocqueville développe l'idée, mais ce n'est pas ici le lieu de l'attester au-delà d'une simple notation, l'idée donc selon laquelle les sociétés modernes, ces sociétés modernes qui se veulent et se croient si "émancipatrices" développent en fait, en leur sein, de par leurs mœurs, non seulement un conformisme intellectuel redoutable, mais tout aussi bien des attitudes de soumission et de fascination pour l'autorité et le pouvoir, une volonté de se déprendre de son espace d'initiative en échange d'une sécurité matérielle et sociale; culture de la soumission qui ne laisse pas d'être aussi essentielle à la compréhension de ces sociétés modernes, à tout prendre, que l'individualisme, et le goût pour les jouissances matérielles². Sans avoir à parler de "mauvaise foi" ou d'irresponsabilité à proprement parler, mais en parlant davantage en sociologue, Tocqueville nous montre en effet tout au long de cette dernière partie de *La Démocratie en Amérique* combien l'esprit d'initiative et de responsabilité n'est pas une donnée de base de l'anthropologie de "l'homo démocratique". Cet esprit réclame des certitudes sociales, et l'esprit d'indépendance est une force, que les hommes démocratiques, ne peuvent pas spontanément se permettre, eux qui en la moyenne sont si faibles, précisément, individuellement parlant³.

¹ Voir J. Elster, *The first social scientist*, op. cit., p. 186

² Cf. I, 2, p 323-325.

³ I, 2, p. 301.

Le commerce, on le comprend, c'est d'abord avoir envie de prendre des décisions, c'est être le décideur, le responsable de sa "boutique". C'est avoir besoin et envie d'indépendance. Mais ensuite ? Est-il pour autant donc le modèle de ce que devrait être le citoyen modern. La réponse de Tocqueville est assez nette sur ce point, et rapproche le commerçant de ce qui a été dit du travailleur en général. Car si le commerçant aime l'indépendance, c'est parce que celle-ci lui permet de s'occuper de ses affaires particulières, parce que cette indépendance est le la de son existence, et ce qui lui donne sa saveur. Quant au reste ou à longue échéance, il n'a ni le temps, ni le goût de s'occuper des affaires publiques, aussi essentiel que serait cet engagement pour ce qui est de la préservation et du développement de ses libertés. L'esprit d'indépendance du commerçant est en fait un esprit à courte vue, sans Lumières, si l'on excepte celles qui servent son intérêt particulier immédiat, un intérêt qui a nécessairement plus d'évidence que le moins immédiat. Comme celui des autres hommes, en général, certes. "Préoccupé du seul soin de faire fortune, ils n'aperçoivent plus le lien étroit qui unit la fortune particulière de chacun d'eux à la prospérité de tous. Il n'est pas besoin d'arracher à de tels citoyens les droits qu'ils possèdent ; ils les laissent volontiers échapper eux-mêmes. L'exercice de leurs devoirs politiques leur paraît un contretemps fâcheux qui les distrait de leur industrie. S'agit-il de choisir leurs représentants, de prêter main-forte à l'autorité, de traiter en commun la chose commune, le temps leur manque; ils ne sauraient ce temps si précieux en travaux inutiles. Ce sont là jeux d'oisifs qui ne conviennent point à des hommes graves et occupés des intérêts sérieux de la vie"¹ . L'esprit d'indépendance est au fond surtout un esprit d'indifférence, peu concerné par les responsabilités du citoyen, une indépendance de la désaffiliation, qui est sans doute encouragé, en profondeur par l'argent, qui dématérialise la possession pour proposer le pouvoir de posséder, et non plus la responsabilité à l'endroit de ce que l'on possède. Un capital monétaire, ce n'est pas la même chose qu'une propriété foncière que l'on se transmet de génération en génération, et nul doute que le propriétaire du château de Tocqueville perçoive au moins affectivement la différence entre les

¹ I, 2, p. 147.

deux types d'avoir. Entre un propriétaire que responsabilise sa propriété, qui l'ancre quelque part, le rend responsable de quelque chose, et celui qui ne détient que la pure forme de la propriété, et aussi bien la pure puissance d'avoir, l'éthos ne peut être que sensiblement différent. L'individu qui a de l'argent et l'individu qui possède un bien ne sont pas la même personne. Or le commerce est bien cette richesse acquise par la dématérialisation de celle-ci, réduite à une simple puissance, sans véritable responsabilité à l'endroit de quoi que ce soit. En principe, l'argent "n'attache" pas à lui celui qui le possède. L'argent libère l'individu à l'endroit, non plus de la tradition comme peut le faire la raison, mais de ce que l'on possède concrètement. Tocqueville aurait pu dire ainsi que le commerce suppose un esprit d'indépendance, mais encourage aussi cet esprit, non pas par le goût de la responsabilité qu'il suppose, mais par la dématérialisation de la possession que rend possible la monnaie¹.

Au point que ses demandes, à ce commerçant, à l'endroit de l'État, portent essentiellement sur la tranquillité publique. On le sait, c'est là une des autres idées profondes de Tocqueville. La liberté, les libertés publique, en leurs manifestations à court terme, représentent un certain désordre, des tumultes. Et même si à long terme, en créant un véritable esprit civique d'appartenance, la cohésion sociale, la paix civile s'en trouvent renforcées, bien loin des agitations séditeuses, criminelles ou révolutionnaires, et même si à long terme, en libérant les initiatives, la prospérité s'en trouve renforcée elle aussi, le commerçant, victime de son individualisme étroit, inquiet pour ce qu'il a pu avoir tant de mal à gagner, inquiet de tout ce qui pourrait compromettre son activité, se laisse glisser vers une passion "très désordonnée" de l'ordre² qui ne peut que plaire au pouvoir en place, soucieux véritablement du bien-être des citoyens, au point de vouloir presque les dispenser du "trouble de penser" ou de la "peine de vivre"³. Tant il est plus facile, pour l'État, de se légitimer en assurant la sécurité et l'ordre publics que de garantir les libertés qui semblent être d'abord peut-être la négation de la puissance de l'État. Non, décidément, pour

¹ Sur ce point, voir G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, PUF, 1987.

² I, 2, p. 308.

³ I, 2, p. 324.

Tocqueville, le commerçant ou l'homme d'affaires, même s'il sait profiter d'une certaine liberté, même s'il peut témoigner d'un certain esprit de responsabilité, n'est en rien le porte-drapeau des libertés publiques.

Le commerçant, par exemple, se soucie peu du sens d'une tentative, par le prince Louis-Napoléon, le 30 octobre 1836, de soulever la garnison de Strasbourg. Les échauffourées politiques, si elles ne le dérangent pas immédiatement dans ses affaires, le laisseront relativement insensible. On se désintéresse de la politique; voilà au demeurant la misère du temps, pour notre auteur. "Le commerce et l'industrie prospèrent, cela leur suffit. Et ils ont pour leur bien-être une passion si imbécile qu'ils ont l'air de craindre qu'en pensant aux causes qui peuvent le produire ou qui peuvent le maintenir, ils ne le compromettent."¹ Le commerçant, le boutiquier, ou le financier peut même parfaitement s'accommoder d'un coup d'État, ainsi que des abus de pouvoir de son instigateur, tant que celui-ci ne veut pas s'attribuer le contrôle des marchés. Et Tocqueville d'ironiser sur ces hommes d'affaires, s'indignant soudainement d'un Empereur menaçant leurs profits, parce qu'il s'est décidé à contrôler les tarifs des douanes et l'établissement des lignes de chemins de fer. "L'inquiétude et même la colère des hommes d'affaires et d'argent sont véritablement très grandes. C'est un spectacle assez amusant de voir ces hommes qui trouvent le despotisme bon à tout excepté à régler leurs intérêts matériels : ils voient avec plaisir confisquer toutes les libertés; mais quand on vient à toucher à la liberté de s'enrichir, ils jettent les hauts cris. Vous comprenez comme je les plains."²

Les gens qui commercent peuvent ainsi indifféremment s'accommoder d'un conflit qui leur profite (nous le verrons plus loin), ou d'un despotisme qui leur assure cette tranquillité publique qu'ils aiment tant, certes. Mais à vouloir ignorer ainsi la nature du pouvoir, ils peuvent aussi soudain découvrir à leurs dépens ses aléas, le fait qu'il n'a de compte à rendre à personne et qu'il pourrait bien les entraîner dans une crise où ils n'auraient peut-être rien à gagner. Ainsi de celle d'avec l'Autriche en 1859, suite au pacte franco-sarde signé le 19/01/1859, alors que

¹ XIII, 1, p. 417, lettre à L. de Kergorlay du 10/11/1836

² XV, 2, p. 66. Lettre à F. de Corcelle du 17 décembre 1852..

Tocqueville croit encore possible d'éviter la guerre. "Je crois, du reste, que ceci eût été une terrible leçon pour la nation et que tous les gens, qui ne sont occupés qu'à gagner de l'argent et qui trouvaient si douce la domination d'un maître qui les laissait satisfaire sans peur leurs appétits, que ces gens-là, dis-je, ont compris que faire dépendre tous ces intérêts qui leur sont si chers du caprice d'un seul homme était aussi une condition fort inquiétante."¹

Et c'est bien toute la pensée libérale de Tocqueville qui trouve même à s'inquiéter ici de l'esprit de commerce, quant à la question des libertés publiques. La démocratie, c'est la passion de l'égalité (et c'est seulement un goût pour la liberté). Ce régime de l'égalisation des conditions débouche sur un individualisme et un matérialisme, une atomisation de la société, un culte du bien-être, des jouissances matérielles qui rendent insoucieux (par manque de goût et de temps) à la question des libertés publiques. Recherchant avant tout la sécurité, la tranquillité publique, l'homme démocratique est prêt à "oublier" ses libertés, pour autant que le pouvoir sait ne pas le mettre trop brutalement devant l'évidence de cette confiscation. Il y a bien une culture de la soumission dans les sociétés démocratiques où le désintérêt des libertés rencontre bien sûr l'intérêt d'un État qui au demeurant peut ne vouloir rien d'autre que le bien des citoyens, cette fameuse sécurité et ce bien-être auxquels ils aspirent ardemment.

Et le commerçant peut parfaitement incarner cette culture de la tranquillité publique, fût-ce au détriment de la liberté, dès lors que le désordre pourrait compromettre son souci de s'enrichir. Et effectivement beaucoup plus que le prolétaire, on s'en doute, sans que Tocqueville veuille regarder de façon positive cette possibilité éthique du prolétariat. Et ce qui ne veut pas dire, non plus, que les autres professions ou les autres classes possédantes seraient plus inquiètes pour leurs libertés, contaminées qu'elles sont par cette culture du bien-être qui est la basse continue de cette société, la petite musique des âmes amollies. On peut en prendre pour exemple, le coup de colère de Tocqueville devant l'inertie d'une partie de la population au lendemain du coup d'État du 2 décembre 1851. "Il était inutile aussi de me faire savoir que les

¹ VI, 3, p. 309, lettre à Horace Hammond du 8 mars 1859..

populations s'arrangent très bien du nouveau régime et le tenaient d'avance quitte de la liberté et de la légalité. Je savais cela, car je connais cette France fatiguée, énervée, à moitié pourrie, qui en demande qu'à servir sous celui qui assurera son bien-être matériel."¹

Esprit de démission qui concerne bien l'ensemble de la société, traversée par la même et monotone passion de "réussir", par le succès matériel tout autant que social. "Oui, le niveau des âmes s'est abaissé à ce point parmi nous, que ce ne sont pas les paysans, les bourgeois, les boutiquiers seulement, qui, pourvu qu'on leur assure leur tranquillité et la vente de leurs denrées ou de leurs marchandises, sacrifient avec plaisir la liberté, la dignité, l'honneur de leur pays; ce sont les hommes qui se disent l'élite de la nation, et chez lesquels j'aperçois tous les jours cette bassesse de cœur, ces sentiments vulgaires. Tu n'as pas besoin d'aller à Compiègne pour cela. Les salons de Paris en sont pleins. Ils sont pleins de prétendus gentilshommes et de pauvres femmelettes qui ont eu si grand peur de 1852, qui ont tant tremblé pour leurs revenus qu'au fond ce qui vient de se passer, ce qui se passe encore, l'ignominie de ce nouveau régime les comble de joie"². On peut être en 1848 contre la populace³, se réclamer de la défense de l'ordre, de la propriété et mépriser aussi ceux qui sont prêts à sacrifier les libertés de leur pays sur l'autel de leurs rentes ou de leurs profits. La question préjudicielle bien sûr reste entière lorsqu'il s'agit des plus modestes et de ceux qui ne possèdent pas ; est-ce le régime social de l'égalité qui détourne de la liberté au profit d'une passion pour les biens matériels, comme Tocqueville le pense, ou est-ce une trop grande inégalité sociale, avant même d'être politique, qui désintéresse le peuple de la question des libertés publiques qui n'apparaissent que formelles ou des libertés politiques qui n'apparaissent que de principe. Peut-être que davantage de libertés réelles, d'égalité donc, créeraient une culture plus favorable au maintien d'un espace politique digne de ce nom.

Et si les hommes se réfugient dans les jouissances matérielles, peut-être est-ce dû à une lassitude morale devant les dérives révolutionnaires, les épopées mortifères de l'Empire, mais

¹ XIV, p. 271, à Edouard, le 7/12/1851.

² *Ibid.*, p. 272.

³ Cf. X, p. 465.

tout aussi bien à la structure sociale d'une société qui semble n'avoir d'égalité que de principe. Tocqueville nous proposera toujours la même réponse, tant la question de la justice sociale disparaît chez lui derrière sa monomanie morale de la liberté. Le matérialisme et le scepticisme moral, le désintérêt à l'endroit des libertés publiques, l'individualisme sont, selon lui, les conséquences d'une culture de l'égalité, non pas la rançon d'une culture ou d'une invocation trop formelle et principielle de la liberté, au point de s'accommoder des inégalités les plus concrètes et les plus douloureuses. Quoi qu'il en soit, il sait néanmoins préciser, par-delà sa grille générale de lecture, les différentes raisons de soumission au pouvoir, selon que l'on a affaire à des paysans, des bourgeois, des prêtres ou d'anciens gentilshommes¹, chacun pouvant trouver son intérêt ou croire le trouver dans sa soumission au pouvoir.

Il est à remarquer donc, pour conclure, que le libéralisme de cette espèce nouvelle dont se réclame Tocqueville² est un libéralisme qui non seulement veut voir le religieux comme nécessaire à une société de libertés, mais aussi bien se défie de l'indifférence d'un certain libéralisme économique en matière de libertés politiques. Et toute sa dernière œuvre majeure, *l'Ancien régime et la Révolution*, semble lui être l'occasion de pointer combien la revendication du laisser-faire de la part des économistes peut parfois être à usage restreint, quand ceux-ci n'ont qu'une envie, c'est de se servir de l'État pour réorganiser la société à la mesure du délire de leurs abstractions. L'exigence des Affaires suppose un État qui ne s'encombre guère du passé, et au nom de l'utilité publique, on serait prêt à ne plus s'encombrer des libertés des citoyens. On doit donc bien prendre acte d'une déconnexion possible sinon certaine, temporelle sinon conceptuelle, entre libéralisme politique et libéralisme économique: l'œuvre de Tocqueville nous l'atteste sans réserve. "Ils [les économistes] ont déjà conçu la pensée de toutes les réformes sociales et administratives que la révolution a faites, avant que l'idée des institutions libres ait commencé à se faire jour dans leur esprit. Ils sont, il est vrai, très favorable au libre-échange des denrées, *au laisser-faire* ou *au laisser passer* dans le commerce et dans l'industrie; mais quant aux libertés

¹ Cf., XIV, p. 290; à son neveu Hubert, [1854 ?].

² Voir la célèbre lettre à Stöffels, déjà citée, du 24/07/1836, Quarto Gallimard, p. 354.

politiques proprement dites, ils n'y songent point, et même quand elles se présentent par hasard à leur imagination, ils les repoussent d'abord. La plupart commencent par se montrer fort ennemis des assemblées délibérantes, des pouvoirs locaux et secondaires, et, en général, de tous ces contrepoids qui ont été établis, dans différents temps, chez tous les peuples libres, pour balancer la puissance centrale"¹ On peut alors concevoir combien cette vision de l'utilité publique, adossée au souci de la prospérité et du bien-être pourra sérieusement se soucier des libertés des individus au niveau des relations internationales, espace singulier où l'absence de souci de libertés publiques n'est pas compensée par l'existence d'institutions libérales. Après tout, la Chine qui est le modèle de ces économistes qu'évoque Tocqueville² est une nation savante, ordonnée et commerçante dans le temps même où elle se voit parfaitement anémiée pour ce qui concerne les libertés publiques ou l'indépendance d'esprit et l'amour des hautes spéculations désintéressées.

Ita missa est, serait-on tenté de conclure. Ce n'est pas chez Tocqueville que l'on trouvera une continuité logique entre l'esprit de commerce et l'esprit du libéralisme politique. Si le commerce suppose un certain environnement de liberté, s'il contribue dans un certain domaine bien précis, et dans certaines limites étroites à lui donner une résonance concrète, nous sommes très loin de pouvoir dire que l'esprit de commerce et le développement des échanges soient gage du libéralisme politique en général et de cet humanisme civique en particulier que Tocqueville appelle de ses vœux. Que ceux qui s'occupent de leurs propres intérêts matériels cherchent à infléchir les décisions législatives et gouvernementales en leur faveur, lorsqu'ils le peuvent, on peut le concevoir. Que le pouvoir accorde un certain espace d'action déréglé à ceux qui peuvent produire des richesses que l'on peut ensuite taxer, on peut aussi la comprendre. Mais cela ne signifie en aucune façon que nous serions rentrés dans une logique ou dans une configuration qui ferait que les commerçants soient vraiment intéressés à un espace politique qui serait d'abord au service de l'intérêt général, ni même qu'ils aient intérêt à un pouvoir politique qui laisserait par

¹ II, 1, p. 210. Ce qu'avait très bien vu C. Lefort: voir sur ce point l'analyse de S. Audier, *op. cit.*, 2004, p. 163-165.

² II, 1, p. 213.

trop telles ou telles revendications sociales se propager. L'équation la plus performante ou la plus satisfaisante, entre l'ordre ou la tranquillité publique, d'une part, et les libertés, d'autre part, que recherche l'homme d'affaires est très différente de celle à laquelle peuvent aspirer et que s'efforcent de mettre en place les hommes, qui comme Tocqueville, voient dans les libertés publiques, leur exercice et leur défense, non seulement le gage de la prospérité et de la cohésions sociale, mais tout aussi bien, la condition de la dignité et de la grandeur de l'homme.

En cela il désenchante littéralement ou déconstruit sans ambages un certain discours de promotion morale et politique du libéralisme économique, sans par ailleurs, vouloir ou savoir le vouer aux gémonies. La logique de la recherche du profit par le commerce suppose, recherche un certain environnement politique qui accorde un certain espace de libertés. Et cela est peut-être suffisant pour faire du commerce un pilier des temps modernes, que l'on soit un A. Smith ou un Guizot. Mais cet espace, s'il ne satisfait sans doute pas immédiatement et totalement ceux qui aspirent à davantage de justice sociale, disons d'égalité, ne peut pas satisfaire non plus celui qui voit les limites de la liberté que peut rechercher l'entrepreneur ou le commerçant; une liberté qui n'est pas recherchée pour elle-même mais uniquement pour les retombées matérielles qu'elle procure. Or une liberté qui ne fait pas du civisme une valeur en soi, sera toujours une culture de la liberté trop limitées pour se soutenir d'elle-même devant les tentations à un "toujours plus" en matière de sécurité ou de tranquillité publique. Il y a là, chez ce notable, pétri de préjugés sociaux, parfois insupportables sans doute au regard d'une sensibilité moderne, d'un certain souci d'équité actuel, presque ridicule ou émouvant en son culte des personnes "distinguées", en qui l'on ne doit guère imaginer un souci ou une célébration du peuple, il y a là chez Tocqueville donc, une critique des plus intéressantes des évidences intellectuelles bourgeoises de l'époque, si l'on veut se souvenir que la portée ou l'intérêt général de son œuvre est de nous mettre en garde contre une certaine image trop édifiante, lénifiante, ou rassurante de nos sociétés modernes. Le commerce: un "certain" ou assez relatif esprit d'indépendance, pas davantage. Ce qui est, il est vrai, tout de même mieux que ce que l'on peut trouver comme ethos

de fait, ailleurs, que ce soit chez le militaire “démocratique” ou le fonctionnaire, lettré ou non.

y: Mais dira-t-on, ce n’est pas seulement l’esprit l’indépendance qui accompagne l’esprit commercial, c’est aussi le dynamisme, le mouvement et *l’esprit d’innovation*. Voilà de l’énergie qui peut susciter l’admiration, tant elle semble faire vibrer le corps social d’une vitalité dont on aurait de la peine à trouver l’équivalent ailleurs. Tocqueville parle ainsi à propos de l’âme de l’américain “d’une agitation fébrile qui la dispose admirablement à tous les efforts, et la maintient pour ainsi dire au-dessus du niveau commun de l’humanité”¹. Et ne croyons pas au demeurant que l’âme de cet homme démocratique, de cet homme moderne souffre de cette agitation, des émotions qui accompagnent cette vie. N’en déplaise aux sages d’antan, Tocqueville souligne combien l’homme démocratique se plaît dans cette tension et agitation, comme s’il trouvait là sa tonalité d’être spécifique. “Il ne faut pas croire, du reste, qu’au milieu de tous leurs labeurs, les gens qui vivent dans les démocraties se jugent à plaindre: le contraire se remarque. Il n’y a point d’hommes qui tiennent autant à leur condition que ceux-là. Ils trouveraient la vie sans saveur, si on les délivrait des soins qui les tourmentent, et ils se montrent plus attachés à leurs soucis que les peuples aristocratiques à leurs plaisirs”². Le psychisme de l’homme démocratique est un psychisme nouveau, qui réclamerait une nouvelle science psychologique au même titre que le monde démocratique peut réclamer une science politique nouvelle.

Et il serait vain ici de porter un regard désabusé sur ce mode de vie, qui somme toute, peut secrètement rappeler à Tocqueville tout de même l’agitation, la tension de l’homme lancé dans la carrière politique, la tension des grands jours de sessions parlementaires ou les grandes heures d’une carrière ministérielle. Conquérir de nouveaux marchés, s’adapter, se tenir aux aguets de la bonne affaire, avoir en quelque sorte l’esprit d’invention, le sens du *kairos*, du moment opportun, voilà quelque chose de plus tonique à tout le moins que la moite sécurité du

¹ I, 1, p. 422.

² I, 2, p.230. Cf. aussi I, 2, p. 162: “Ils sont donc tous portés vers le commerce, non seulement à cause du gain qu’il leur promet, mais par l’amour des émotions qu’il leur donne.”

bureaucrate ou de la sagesse un peu trop patiente du paysan.

Mais las ! Tout se passe comme si de la *Première* à la *Seconde Démocratie*, cette vitalité révélait sa face terne, comme si elle se désenchantait à son tour en quelque sorte. Car, au fond, cette vitalité qui semblait si créatrice, qui paraissait alimenter cette diversité en laquelle Tocqueville aime à voir un effet significatif de la liberté, en vient assez vite à révéler sa nature véritable : une agitation de surface, une diversité factice d'activités, un mouvement inquiet et continu qui peine à dissimuler une intentionnalité unique et pauvre, celle de la recherche du gain et des satisfactions qu'il peut procurer. Le *dynamisme* se révèle moralement pour ce qu'il est : une *fébrilité* inquiète qui tourne moralement en rond, un "bougisme"¹ redoublant un "présentisme" méprisant le "passé", et si monotone *in fine*. Car ce que dévoile le Tocqueville moraliste c'est que l'important dans l'ordre moral, n'est pas toujours tant l'objet, l'énergie déployée, que l'intentionnalité, le rapport à soi plus ou moins tendue qui peut s'établir ainsi. La quantité d'énergie sollicitée ne saurait être la fin de la morale, non plus que la diversité, ou les bigarrures illusoires des expressions d'une intention somme toute triviale et des plus banales, celle de la recherche du gain. Tocqueville récuse ici clairement les morales de ceux qui voudraient s'en tenir et au culte de la volonté en elle-même, et au culte du chatolement, des paillettes comme l'on dirait aujourd'hui, que peut procurer la puissance économique.

Et voilà ainsi que le tableau que nous offre l'activisme économique, soudain, ne suscite plus autant l'enthousiasme ou le respect ; la lassitude, l'ennui, voire l'inquiétude à l'endroit de la puissance de séduction d'une telle "activité" peuvent ainsi s'afficher clairement. Le désenchantement quant au sens et à l'étendue de l'esprit d'innovation du commerçant succède au désenchantement quant à son esprit d'indépendance. "On retrouve donc d'ordinaire l'amour des richesses, comme principal ou accessoire, au fond des actions des Américains; ce qui donne à toutes leurs passions un air de famille, et ne tarde point à en rendre fatigant le tableau. Ce retour perpétuel de la même passion est monotone; les procédés particuliers que cette passion emploie

¹ Voir Pierre-André Taguieff *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Mille et Une Nuits, 2001.

pour se satisfaire le sont également”¹.

Mais là encore, il faut encore poursuivre cette entreprise de démystification de ces sociétés modernes qui semblent si soucieuses de dissimuler leur vérité morale sous des légitimations diverses, en se réclamant, qui d’un héritage révolutionnaire généreux à défaut d’être raisonnable, qui d’un projet de liberté religieuse. Ce fameux esprit *d’innovation* qui est la vérité de l’esprit commerçant, comme il est un des signes par excellence de l’esprit démocratique, et dont le progrès annonce pour Tocqueville indubitablement l’affaiblissement de l’esprit aristocratique en Angleterre², qui doit faire paraître en fait toujours de nouveaux produits, ce qui ne sera jamais rien d’autre qu’un produit ou une marchandise de plus, jusqu’où peut-il porter ? N’est-il pas ce qui instillerait, parallèlement ou par voie de conséquence, dans l’ensemble du champ social un esprit d’innovation, un courage de changement salutaire, sur lequel on aimerait à se régler ? Rien n’est moins sûr, nous répond Tocqueville. Et on devra, à le lire, presque établir même un rapport inversement proportionnel entre l’esprit d’innovation commerciale et le véritable esprit d’innovation sociale ou intellectuelle ou morale.

Celui qui se flatte, lorsqu’il s’agit “d’entreprendre”, de commercer, de ne se laisser arrêter par aucune tradition, se montre en fait le moins innovateur des hommes lorsqu’il s’agit de ces domaines culturels ou politiques, hors de leur *rapport immédiat* avec ses objectifs. Ne confondons pas l’esprit qui sait tirer profit de tout, solidement attaché à la seule psychologie du bien-être, et l’esprit de celui qui saura véritablement introduire dans tel ou tel champ quelque chose de nouveau et de salutaire. Bien davantage, dans la la logique de l’analyse tocquevillienne, plus vous méprisez la tradition dans le premier domaine (commercial, industriel), plus vous vous révélez attachés à des valeurs stables dans le second (la vie privée et la vie publique), tant l’homme a toujours besoin de pouvoir se reposer sur des certitudes quelque part³. C’est parce qu’il est “révolutionnaire” quand il le faut pour inventer de nouvelles façons de faire de l’argent

¹ I, 2, p. 237.

² Voir, V, 2, p. 39, *Voyage en Angleterre* de 1833.

³ Cf. I, 2, p. 262.

que le commerçant ou l'homme d'affaires l'est d'autant moins dans les autres secteurs de son existence, sans même parler de son amour intéressé de la tranquillité publique avant tout. L'homme, quoi qu'il prétende, a toujours besoin de certitudes et de stabilité dans certains domaines. L'esprit commerçant, entendons par là l'esprit d'entreprise, d'innovation ne peut jamais se décliner également dans tous les champs de la vie d'une société. Au point que Tocqueville en vient à redouter du temps de la *Seconde Démocratie* davantage un endormissement général et insidieux des sociétés qu'une culture véritablement révolutionnaire¹. Parallèlement ainsi donc, et surtout corrélativement, et même conséquemment à un esprit d'innovation dans les domaines de productions matérielles, et de leurs échanges, dans la capacité au demeurant à marchandiser aussi bien le domaine des idées, se développe un esprit des plus conservateurs dans les domaines social et des choses de l'esprit, pour ne pas dire une inertie inquiète des moindres changements.

z: Mais il y a encore autre chose que l'on doit inscrire sur ce portrait du commerçant. Le commerçant sait manifester ce que l'on doit bien appeler du *courage*.

Cette vertu, si respectable, quoiqu'elle soit si souvent accolée dans la tradition à d'autres pour en établir la légitimité (ainsi de la sagesse, de la tempérance, de la justice par exemple) ne lui est donc pas étrangère. Ce terme de courage, s'il semble d'abord désigner le courage du guerrier, et se confondre avec l'excellence morale (*arété*) reste néanmoins vague. Aussi le définirons-nous ici simplement comme la force de caractère plus ou moins éclairée qui sait d'une part supporter l'adversité durable ou non, mais aussi d'autre part décider, et *se* décider contre le bronze des choses, l'incertitude d'une situation ou la pesanteur, la laideur ou l'absurdité du monde que les hommes ont engendré, et enfin aussi éventuellement accepter la mort², biologique ou symbolique. Cela signifie que le courage peut être bien sûr celui du militaire, prêt à

¹ I, 2, pp. 268-269.

² Voir sur ce véritable problème de caractérisation, Platon, le *Lachès*, et Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 9-12 qui veut réserver le "courage" au sens le plus "noble" à l'affrontement de la mort dans la guerre (1115 a, b, p. 149). Voir aussi Frédéric Gros, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, NRF, Gallimard, Paris, 2006, p. 14-16. Voir aussi, sur le "courage" de licencié dans les sociétés modernes, par exemple, J. Généreux, *op. cit.* p. 168.

mourir par discipline, pour la patrie, mais cela pourrait être aussi celui parfois de vivre, et de célébrer la vie.

Nous n'ignorons pas combien ces aspects peuvent être différents, voire renvoyer presque à des "genres" différents. Il est parfois plus facile d'accepter une mort héroïque que de trouver le courage nécessaire face à un quotidien infernal. C'est ainsi que T. Todorov note combien les femmes, en général, résistaient mieux, "quantitativement" et d'un point de vue psychologique aux camps de concentration, "grâce" aux rôles que la tradition et la nature attribuent aux uns et aux autres¹. Et il est peut-être plus "facile" pour le soldat enthousiaste et discipliné, plein de préjugés aussi, de passer à l'action, aussi dangereuse soit-elle, que de supporter des conditions de vie misérables, "condamné" à une attente indéterminée, voire de fraterniser avec ceux qui sont aussi d'autres hommes, là, à quelques dizaines de mètres, dans les tranchées d'en face². Une des questions de notre modernité est donc de savoir quel courage a encore sa place dans nos sociétés, en sachant que le risque de la vie, aussi "primaire" puisse-t-il être par certains de ses côtés, est peut-être une composante anthropologique, dont l'évitement systématique, ou l'annulation des circonstances "favorables" à son apparition, n'est peut-être pas sans conséquence pour le psychisme et la texture morale de l'homme. Et ce n'est sans doute pas le "risque" ludique, choisi, voire recherché, qui pourrait s'y substituer, tant notre conscience sait distinguer aisément et inexorablement la part du sérieux que contient une expérience, de ce qu'il peut y avoir de gratuité et de complaisance frivole en elle.

Pour en revenir au propos de Tocqueville, cela dit, oui, le militaire n'est pas le seul à savoir manifester le courage, aussi physique soit-il. Le colon en Algérie, l'homme isolé de tous dans la grande forêt américaine, eux aussi, indéniablement, savent attester de ce courage. Et la femme elle-même, et en l'occurrence la femme américaine qui a tant séduit le jeune voyageur, par son bon sens éveillé, la pureté de ses mœurs, le refus d'une égalité des sexes, aussi ridicule aux

¹ T. Todorov, *Le siècle des Totalitarismes*, Bouquins, Robert Laffont, 2010, *Face à l'extrême*, p. 107-108

² Voir les scènes de fraternisation au Noël 1914, entre français et allemands, in J. Rifkin, *op. cit.*, p.16.

"Rassemblés là pour mutiler et tuer, ils ont eu le courage de manquer à leur devoir institutionnel pour compatir à leur sort respectif et célébrer mutuellement leur vie".

yeux de Tocqueville que la mise en cause de la propriété privée, la femme aussi est capable de force de caractère. Que ce courage soit le fait, à la fois sans doute à ses yeux, parlant de la femme américaine, d'une éducation mais aussi bien de son appartenance à "l'ancienne race anglo-américaine du Nord" n'ôte rien à son mérite. "Plusieurs de ces hommes qui courent avec tant d'audace vers la richesse jouissaient déjà de l'aisance dans leur pays. Ils mènent avec eux leurs compagnes, et font partager à celles-ci les périls et les misères sans nombre qui signalent toujours le commencement de pareilles entreprises. J'ai souvent rencontré jusque sur les limites du désert de jeunes femmes qui, après avoir été élevées au milieu de toutes les délicatesses des grandes villes de la Nouvelle-Angleterre, étaient passées, presque sans transition, de la riche demeure de leurs parents dans une hutte mal fermée au sein d'un bois. La fièvre, la solitude, l'ennui, n'avaient point brisé les ressorts de leur courage. Leurs traits semblaient altérés et flétris, mais leurs regards étaient fermes. Elle paraissaient tout à la fois tristes et résolues."¹

Le courage n'est donc pas seulement donc dans la capacité à affronter la mort donnée par un autre dans un combat, sous le regard de ses frères d'armes et avec peut-être la gloire à gagner, ou la liberté civique à défendre. Et d'ailleurs, presque de façon inverse, l'on sait même que ce courage de sabreur peut au demeurant s'allier avec une certaine lâcheté face aux situations de la vie civile, ainsi qu'à celles des exigences liées à la défense des libertés publiques. Le soldat courageux et discipliné sous le feu ennemi peut se révéler un citoyen assez couard ou insuffisamment éclairé dans le civil, jusqu'à en être dangereux peut-être pour les libertés de la société, nous l'avons déjà vu.

Et on se rappelle que plus le militaire sera incompetent et lâche, plus il sera peut-être tenté de s'assurer une carrière au détriment des libertés publiques en participant par exemple à un coup d'État. C'est du moins ce que semble laisser clairement entendre Tocqueville à propos de la nomination du général E. Espinasse au poste de ministre de l'Intérieur en 1858, nomination qui venait à la suite de mesures inquiétantes pour les libertés annoncées par le gouvernement, tout

¹ I, 2, p. 211

cela “en réponse” à l’attentat d’Orsini du 14 janvier. “La nomination au ministère de l’Intérieur de ce général si bon soldat quand il s’agit d’envahir nuitamment et traîtreusement un palais qu’on est chargé de garder et si mauvais soldat quand il s’agit de faire campagne, la nomination de cet homme, dis-je, semble annoncer que l’exécution de la loi répondra au texte.”¹

Quant au désintéressement, à la capacité à donner sa vie, que peut manifester le paysan incorporé, nous aurions affaire là, à suivre la logique de la pensée de Tocqueville, à une transmutation certes admirable, mais qui s’explique davantage peut-être par l’efficace de la discipline, par l’urgence, qu’à la révélation d’un véritable civisme dans une âme généreuse, vertus qui, en tout état de cause, s’effaceront avec son retour dans la vie civile². La “vertu” du soldat dans la société militaire, il faut s’y faire, ne se retrouvera guère dans la société civile. Il n’y a pas de reconduction nécessaire, ou fongibilité, entre vertus militaires et vertus civiles, vertus privés, et vertus publiques. Le militarisme civique des peuples libres, si redoutable sur les champs de bataille, n’est plus gage du civisme adéquat que Tocqueville appelle de ses vœux, pour les sociétés d’aujourd’hui, tant il est vrai que sans être un “commerçant”, le notable redouterait quelque peu sans doute les promiscuités et le véritable brassage social de la conscription républicaine. Tocqueville se refuse à devoir penser que le militarisme civique soit la seule voie possible pour préserver la force d’âme nécessaire à la préservation des libertés politiques, nous l’avons vu. La vie militaire lui semble trop “resserrée” pour être le modèle ou l’apothéose d’un civisme moderne, aussi efficace que soient donc les armées d’hommes libres³. Avec cet auteur, nous sortons d’un civisme célébrant la nation en armes ; l’individu pacifique et démocratique moderne, aussi peu “commerçant” soit-il, ne saurait y trouver son compte.

Et ce n’est pas le comportement de l’armée, lors du coup d’État du 2 décembre 1851 qui lui aura permis de s’en donner une idée plus généreuse, en dépit du courage de certains officiers, comme son ami de Lamoricière, qui devront en payer le prix, par l’arrestation et l’exil.

¹ XV, 2, p. 216, à F. de Corcelle du 14/02/1858.

² XV, 2, p. 263, à Mme Swetchine du 6/10/1855.

³ Sur la thèse selon laquelle les citoyens libres font les meilleurs guerriers, voir V. D. Hanson [2010], et par exemple la bataille de Salamine en 480 av. J.-C., p. 68-84.

Le courage n'est donc pas pour lui, toujours nécessairement, ce courage singulier, sacrificiel, admirable ou respectable du soldat, que nos sociétés modernes, selon certains auteurs, fussent-ils des moins bellicistes, ne pourraient ignorer impunément, sans trahir la grandeur de l'expérience humaine. N'écoutons, d'ailleurs, pour exemple de cette position, que le philosophe Charles Taylor, peu suspect de bellicisme. "Nous avons tenté d'établir au cours de ce siècle une paix durable en créant un ordre mondial. Cependant, la guerre a autant été l'occasion d'horreurs innommables que d'actions de grande noblesse. La guerre évoque une certaine forme de dévouement et de courage qu'il est difficile de trouver ailleurs. Appartenant à cette génération d'enfants devenus adolescents durant la Seconde Guerre mondiale, il me semble toutefois indéniable que, malgré toute la complexité et la noirceur des motivations humaines, des hommes ont bien perdu la vie au front pour que d'autres soient libres et que d'autres horreurs soient évitées. C'est pourquoi notre époque, dans laquelle nombre d'entre nous ont pris au sérieux le projet kantien de la paix perpétuelle, a été le témoin d'efforts répétés pour définir un "équivalent moral de la guerre". En l'état actuel des choses, il faut admettre que disparaît, avec la fin de la guerre, une importante occasion de faire preuve d'excellence en matière d'héroïsme, de dévouement, de défense du faible"¹. L'hésitation de Tocqueville est remarquable. Se privant ainsi de la solution la plus simple pour mettre en regard, de façon critique, le "courage" du commerçant -la célébration donc du courage militaire-, se refusant aussi à adhérer à l'enthousiasme qui accompagne l'ethos de ce même commerçant, il se condamne alors à devoir choisir entre un pessimisme moral définitif, et l'invention d'une "grandeur", d'une dignité de l'existence humaine que la démocratie pourrait donc néanmoins enfanter.

Oui, le commerçant sait affronter le danger, supporter des privations, accepter l'inconfort et la solitude. "Il y a quelque chose de merveilleux dans les ressources de son génie, et une sorte d'héroïsme dans son avidité pour le gain."² Un courage, de l'énergie mis au service du bien-être, voilà donc un constat qui n'est pas sans présenter une certaine contradiction, il est vrai,

¹ C. Taylor, *op. cit.*, [2011], p. 1069.

² I, 1, p. 363.

avec celui de la mollesse des âmes démocratiques que ne cesse de réitérer Tocqueville, sauf à dire que la mollesse en question ne s'identifie donc pas seulement à la faiblesse de l'énergie déployée, mais à la nature de l'intentionnalité manifestée (marchande, intéressée etc.) ou à celle de la qualité de l'objet visé. Nous sommes assez loin de la radicalité (réductrice ?) d'un Rousseau. "Tandis que les commodités de la vie se multiplient, que les arts se perfectionnent et que le luxe s'étend ; le vrai courage s'énervé, les vertus militaires s'évanouissent, et c'est encore l'ouvrage des sciences et de tous ces arts qui s'exercent dans l'ombre du cabinet"¹. Si Rousseau fidèle à une image de l'antiquité veut lier courage, civisme et vie militaire, préparant l'idéologie de la valeur régénératrice de la guerre pour une nation en armes, ou prête à "servir"², Tocqueville serre de beaucoup plus près l'ethos de ce début du XXI^e qui disjoint ces éléments, sans cependant céder aux sirènes qui voudrait faire du commerçant la figure nouvelle du citoyen engagé, responsable et attestant sans ambages des valeurs dont une société moderne de libertés aurait besoin.

A ce niveau, il y a bien un monde de différence entre Rousseau et Tocqueville. L'un, en pur moraliste, rêve encore de la petite cité et d'un civisme qui ne peut être que local ; l'autre considère les États et les sociétés démocratiques d'aujourd'hui, en sachant que c'est dans cette forme politique qu'il faut interroger les possibilités morales de notre temps, pleinement conscient qui plus est, en sociologue, de la capacité d'une société, d'une classe, si ce n'est à "inventer" des valeurs (le courage donc), du moins à les "localiser" en fonction des nécessités de sa condition. "L'aristocratie féodale était née par la guerre et pour la guerre; elle avait trouvé dans les armes son pouvoir et elle le maintenait par les armes; rien ne lui était donc plus nécessaire que le courage militaire ; et il était naturel qu'elle le glorifiât par-dessus tout le reste"³.

Si Tocqueville se défierait de l'idée d'un "doux commerce", il se refuse néanmoins, en regardant les hommes d'aujourd'hui à leur refuser un certain et bien paradoxal "héroïsme" qu'il faudra préciser. Car effectivement, s'il y a dans l'homme démocratique un être qui ne songe qu'à

¹ *Discours sur les Sciences et les Arts*, O.C., Pléiade, Gallimard, III, p. 22.

² Sur la guerre régénérant la société, le citoyen-soldat, la fantasmagorie de l'antiquité à l'époque de la Révolution Française, voir D. A. Bell, *op. cit.* p. 130, 134, 141 etc.

³ I, 2, p. 244-245.

jouir du bien-être, il y a aussi un être, et là nous ne parlons plus du *consommateur*, mais bien de l'entrepreneur, du producteur, du négociant qui sait se donner les moyens de l'atteindre, quoi que l'on puisse penser de ce projet d'existence. "Je ne saurais mieux exprimer ma pensée qu'en disant que les Américains mettent une sorte d'héroïsme dans leur manière de faire le commerce"¹. Avez d'enthousiasme qu'il peut nuancer par ailleurs, il est vrai. "Avec une persévérance et un mépris de la vie, qu'on pourrait appeler héroïques, si ce nom convenait à autre chose qu'aux efforts de la vertu."² Ce qui importe est donc cette culture de l'indépendance que promeut un certain type de foi, qui incite l'individu à se passer le plus possible du gouvernement et à ne compter que sur ses propres forces. Que cet esprit d'indépendance, dans l'ordre moral démocratique se tourne alors, vers la quête du bien-être, est un autre problème.

Quoi qu'il en soit, ce courage, s'il peut amener à supporter certaine vicissitudes, à accepter des efforts, n'est pas une fin en soi pour l'homme démocratique. Si l'on peut accéder au bien-être sans passer par le travail ni le courage, et sans sortir d'une légalité qui rassure l'âme prudente du petit homme avant tout épris de sa vie privée, on le fera. Bref ce courage n'est pas ce courage sacrificiel, nourri éventuellement de patriotisme, imprégné de la fascination absolue pour l'urgence et l'instant, que l'on pourrait trouver dans les écrits d'un Ernst Jünger, et qui fait ainsi de l'expérience de la guerre quelque chose qui coupe l'individu de l'ordre ordinaire, comme la vie de la tranchée fait du poilu un étranger lorsqu'il retrouve, le temps d'une permission, les lumières et les charmes de la ville ronronnant de tous les éclats de sa vie affairée, réglée et douillette³.

De même donc que la culture démocratique valorise le travail, désormais, elle valorise une certaine et nouvelle forme de courage, en accord avec sa nature propre. "L'honneur américain s'accorde avec l'ancien honneur de l'Europe sur un point : il met le courage à la tête des vertus, et en fait pour l'homme la plus grande des nécessités morales; mais il n'envisage pas le courage sous le même aspect. Aux États-Unis, la valeur guerrière est peu prise, le courage qu'on

¹ I, 1, p. 420.

² V, 1, p. 354.

³ Cf. *Le Combat, comme expérience intérieure*, in E. Jünger Ernst, *Journaux de guerre*, op. cit., 2008.

connaît le mieux et qu'on estime le plus est celui qui fait braver les fureurs de l'Océan pour arriver plus tôt au port, supporter sans se plaindre les misères du désert, et la solitude, plus cruelle que toutes les misères; le courage qui rend presque insensible au renversement subit d'une fortune péniblement acquise et suggère aussitôt de nouveaux efforts pour en construire une nouvelle."¹ Courage du commerçant qu'évoquait déjà à sa façon Emeric Cruce, le préférant à celui, si souvent stérile, pour ne pas dire nuisible, des gens de guerre. "L'agriculture et le trafic sont deux vacations nécessaires, et ne sont pas moins honorables. En l'une et l'autre paraissent le travail, l'industrie, et prévoyance d'un homme."²

Oui le courage du commerçant qui affronte les océans n'a rien à envier à celui du soldat sur le champ de bataille. Pour les deux, il s'agit, au risque de leur vie, de se frayer une voie vers la victoire, de foncer vers la capitale ennemie ou le port, avec toujours la même détermination et énergie. Tocqueville nous propose ici une comparaison, voire une identification sans restriction. La nouvelle stratégie militaire qu'ont inaugurée les français, la percée à vive allure vers la capitale ennemie, avec des soldats les plus légèrement pourvus ou équipés que possible, les américains l'appliquent en fait au commerce, bravant la fureur des océans sur des navires les plus légers, refusant les escales qui lui feraient perdre du temps³.

S'il y a donc bien courage véritable chez le commerçant, chez certains commerçants du moins, force de caractère face à l'adversité et à la mort, cela ne veut pas dire qu'il "vaudrait" nécessairement mieux que le courage du militaire. Voilà bien un point saillant ou un repère dans l'ethos tocquevillien. Ni le commerçant, ni le militaire ne portent dans les pratiques, de leurs activités, la forme de courage qui serait en elle-même satisfaisante. Le véritable courage, ou doit-on dire simplement celui que recherche Tocqueville, n'est autre que le courage qui est mis au service de ce qui fait sens pour lui, à savoir bien sûr la liberté. Car par ce courage-

¹ I, 2, p. 245

² Cruce Emeric, 1590-1648, *Le Nouveau Cynée, ou discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et de la liberté du commerce par tout le monde*, chez Jacques Vileray, au Palais sur le perron Royal, Paris, 1628, p.9, (langue modernisée).

³ I, 1, p. 420.

là, il n'y a pas seulement attestation de la force de caractère, la *virtù* traditionnelle ou machiavélique, encore moins seulement le goût du risque du joueur, mais vision d'une certaine modalité d'existence. Le courage pour la liberté suppose bien une tension de l'âme supérieure à celle que l'on trouve chez les hommes qui ne savent se tendre que pour le risque de la gloire ou du profit. Le commerçant se soucie très peu des libertés, ou trop peu, dès qu'elles semblent compromettre sa recherche du profit, ou inutiles pour ce but. De même que le militaire se soucie très peu des libertés dont la discipline ou l'intérêt de carrière lui ont appris à se détourner, quand ce n'est pas à les mépriser. On peut être courageux sans être soucieux de liberté, comme l'on peut être courageux sans que celui-ci aille de pair avec la sagesse, la tempérance ou l'esprit de justice.

Or ce qui inquiète Tocqueville est bien la question de possibilité de la formation de ces vertus publiques qui lui semblent si nécessaires et salvatrices. C'est ce passage donc fameux d'une lettre à Mme Swetchine datée du 6 octobre 1855¹ qu'il nous faut citer de nouveau ici. "Ne vous étonnez-vous pas avec moi, Madame, en voyant sortir d'une nation qui paraît si vide de vertus publiques, une armée qui s'en montre si remplie ? Tant d'égoïsme ici, tant de dévouement là, ont de quoi confondre. je vois partir un paysan pour rejoindre son régiment. Il se désole; souvent il pleure; la pensée qu'il va défendre son pays le touche peu. Il ne songe qu'à son champ, à sa petite affaire, à ses petits intérêts particuliers qu'il va quitter; il maudit le devoir qui l'en arrache malgré lui. Un an après je me fais apporter les lettres que le même homme écrit à sa famille. Il s'y montre prêt à tout supporter pour bien remplir son devoir militaire, il sait qu'un soldat doit sacrifier sans peine à chaque instant son bien-être et sa vie dans l'intérêt de l'armée. Il a trouvé ces maximes et ces coutumes établies; il les a prises avec la casque militaire. Il les quittera en la quittant; il redeviendra le pauvre diable que nous avons connu, et en transportera à la grande société aucun des sentiments qu'il a fait voir dans la petite. Jusqu'à ce que j'aie réfléchi à ce qui se passe dans nos armées modernes, je croyais qu'il y avait beaucoup d'exagération dans ce qu'on

¹ XV, 2, p. 263-264 ou *Quarto* Gallimard, p.1132.

nous racontait des vertus publiques chez certains peuples de l'antiquité. Je ne pouvais absolument comprendre comment l'homme avait pu en être capable alors; car, enfin, c'est toujours le même homme que nous avons sous les yeux. Ce que nous voyons tous les jours dans nos armées l'explique. On était parvenu à faire pour la société civile ce que nous faisons pour la société militaire. Les citoyens de ce temps-là ne valaient peut-être pas mieux que nous individuellement et, dans la vie privée, ils valaient peut-être moins. Mais, dans la vie publique, ils rencontraient une organisation, une discipline, une coutume, une opinion régnante, une tradition ferme qui les forçaient d'agir autrement que nous." Il ne s'agit jamais seulement de rêver sur la vertu des anciens, comme pouvait le faire un Rousseau, ou bien sûr de les décrier; il s'agit seulement de prendre la mesure de ce que gagne ou perd l'homme en changeant de régime social, en prenant acte le plus précisément possible de l'originalité de celui-ci, des limites qu'il a tendance à imposer, ou de l'expansion qu'il peut accorder à telles ou telles possibilités de l'âme humaine.

On peut et on doit s'étonner d'une nation si vide apparemment de vertus publiques, alors qu'une armée s'en montre si remplie. Mais *in fine*, Tocqueville dans ce passage est bien loin toutefois de vouloir dire que l'armée pourrait et devrait être l'école d'instruction civique dont la société moderne a besoin. Tout, dans le restant de son œuvre nous permet de refuser une telle interprétation. Il serait abusif d'arguer de quelques phrases qui attestent un certain esprit momentanément désabusé allié au souci de rendre un certain hommage à "ses" paysans pour prétendre en conclure à une célébration de la part de Tocqueville des vertus publiques dont les armées modernes sauraient être le foyer ou un modèle privilégié. L'esprit de sacrifice, dans une société moderne, s'il est bien sûr respectable en lui-même, doit s'allier à une véritable culture de la liberté pour être véritablement grand. Or ce n'est pas l'armée, certes, qui en 1856 peut apparaître aux yeux de Tocqueville, comme la gardienne de cette éthique de la liberté. Bien au contraire.

La seule chose à dire de positif, est donc que les valeurs du courage commercial, se

substituant aux valeurs militaires, nous ne perdons pas grand-chose au change. Certes, par-delà la position de Tocqueville, qui oserait nier le courage de l'homme qui affronte la mort, et qui la donne sur un champ de bataille, qui oserait discuter la force d'âme du poilu ?¹ Mais cette force d'âme, cet héroïsme, cela suffit-il à en faire des valeurs rectrices pour une société qui s'efforce de se construire en échappant à la nécessité, à l'urgence, à la grégarité qui permet de survivre. Savoir mourir avec dignité, cela ne signifie pas encore vivre bien. Et il y a bien, somme toute, d'autres formes de courage, moins ostentatoires sans doute et même parfois tout aussi désintéressées. Si le courage peut être donc celui de l'homme cupide, simplement aventureux, s'il peut être aussi du serviteur de l'idée, il peut être aussi celui de la femme qui témoigne, jour après jour du souci des autres, et qui préfère savoir vivre, survivre, et faire vivre, jusque dans les situations les plus déshumanisées, que de savoir "seulement" en un instant renoncer à la vie. Bref, le courage est-il dans la capacité à mourir, voire d'accepter de faire mourir les autres pour une idée, pour le "panache", le profit ou le jeu, ou dans la capacité à accepter, supporter la charge d'un autre, prendre le risque d'en prendre soin². Si l'on doit peut-être renoncer à imaginer un monde où la capacité de mettre sa vie en danger au nom de la liberté ne sera plus une nécessité pour un citoyen, – et que serait alors la signification morale de la citoyenneté et de la liberté ?– , il n'en reste pas moins que le courage est une vertu appelée à bien des métamorphoses culturelles; et qu'il pourrait bien être un indicateurs des plus incisifs pour les sociologues de l'évolution des mœurs et des mentalités.

Ce qui est ici montré clairement, au travers de ces différents passages, c'est au fond trois choses. La première est que le courage est bien une vertu transculturelle, polymorphique et instrumentale. Ce qui compte dans chaque société, ce n'est pas tant le courage lui-même (il compte toujours), mais ce à quoi il va s'appliquer et les formes qui vont lui permettre de se manifester; le champ de bataille, une forêt à défricher, ou un marché à emporter. .

Hegel aussi avait eu d'ailleurs à batailler avec cette force d'âme qui, aussi séduisante qu'elle soit,

¹ Voir par exemple le roman de Barbusse, *Le feu*, ou celui de R. Dorgelès, *Les croix de bois*.

² Cf. T. Todorov, *op. cit.*, p. 107-111.

ne saurait échapper à une norme qui lui serait extérieure pour être appréciée et légitimée de façon pleine et entière. Et lorsqu'il célèbre la "classe du courage", *der Stand der Tapferkeit*¹, il sait faire d'une pierre deux coups: distinguer le "bon courage" du militaire de celui du criminel, de l'aventurier d'une part, sacraliser le fonctionnaire qui sous la figure de ce militaire d'autre part, sait mourir pour l'État, de façon anonyme devant un adversaire lui aussi rendu anonyme par l'apparition et le développement des armes à feu. "Remarque. Exposer sa vie est certes plus que craindre la mort, mais cela reste quelque chose de purement négatif et qui n'a par conséquent aucune détermination ni aucune valeur pour soi. Seul, l'élément positif, le but et le contenu donnent à ce courage une signification. Les voleurs, les assassins, en poursuivant un but qui est le crime, les aventuriers qui ont un but forgé par leur opinion, etc., ont eux aussi le courage d'exposer leur vie. Le principe du monde moderne, la pensée et l'universel, a donné au courage sa figure la plus haute ; sa manifestation apparaît comme étant plus mécanique et comme un acte de courage qui n'est pas accompli par cette personne considérée individuellement, mais par un membre du tout ; de même, cette manifestation n'est pas dirigée contre des personnes prises individuellement, mais contre un tout hostile en général, de sorte que le courage personnel apparaît comme un courage qui n'est plus personnel. Ce principe a contribué à la découverte de l'arme à feu et ce n'est pas un hasard si l'invention de cette arme a changé l'aspect purement personnel du courage en un aspect plus abstraits."²

Il est inutile de souligner combien Tocqueville et Hegel peuvent se séparer sur le sens ou la valeur de cette figure du "fonctionnaire": figure essentielle de notre modernité, qui pour les uns incarnent au plus haut point la possibilité de démission subtile et sournoise ou hypocrite de cette culture de responsabilité et d'indépendance dont se targuent nos sociétés, alors que pour d'autres, elle est l'incarnation d'une possibilité de rédemption, de dépassement de l'égoïsme que secrètent inexorablement ces mêmes sociétés. Le militaire-fonctionnaire; voilà une forme d'accomplissement que Tocqueville aurait effectivement quelque difficulté à comprendre, n'étant

¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975, § 325, p. 326

² Hegel, *ibid.* § 328, p. 327-328.

guère convaincu par la valeur du courage et de l'un et de l'autre au regard de son propre projet éthique, traquant ce qui sous le couvert du service de l'Universel, de promotion existentielle ou rationnelle, peut n'être que culture de soumission, culte de la chance qui peut rapporter gros, voire de la violence qui peut servir des intérêts très particuliers.

La seconde chose que l'on peut dire donc, en en trouvant là une seconde attestation, est que de fait, que chaque société a l'art de valoriser les comportements qui entrent dans sa logique propre, qui correspondent à sa nécessité. Cela nous l'avons dit en effet à propos de la valorisation du travail qui est désormais accepté dans notre société et considéré comme honnête ou respectable à défaut d'être glorieux ou gage de compétence politique. Mais nous devons aussi le redire maintenant, c'est le même processus qui en vient à légitimer l'appétit des richesses et à mépriser quelque peu l'ardeur guerrière. "L'opinion publique, aux États-Unis, ne réprime que mollement l'amour des richesses qui sert à la grandeur industrielle et à la prospérité de la nation; et elle condamne particulièrement les mauvaises mœurs, qui distraient l'esprit humain de la recherche du bien-être et troublent l'ordre intérieur de la famille, si nécessaire au succès des affaires."¹

L'*honnête*, au fond, c'est la vie réglée, quelle que soit la finalité de l'imposition de cette vie réglée. Bien davantage encore, on peut en venir à valoriser certaines passions. Et il en est ainsi de toute société peut-être, même la plus rationaliste, ou la plus raisonnable. Advient toujours le moment où il s'agit pour celle-ci de se "dévoiler", de montrer peu ou prou sa part d'irrationnel, ce qu'elle ne parvient même plus vraiment à légitimer, selon ces stratégies rhétoriques habituelles. "Souvent les Américains appellent une louable industrie ce que nous nommons l'amour du gain, et ils voient une certaine lâcheté de cœur dans ce que nous considérons comme la modération des désirs."² Au point qu'il ne serait peut-être pas illégitime de penser que le "raisonnable" n'est qu'une figure de rhétorique, le sigle de la tonalité morale dominante que se donne une société qui feint de fuir l'irrationnel et de se défier des passions qui

¹ I, 2, p. 244.

² I, 1, p. 297.

ne sont rien d'autres, que ce à cause de quoi on échoue à satisfaire à tel idéal, aussi bourgeois individuel et de société qu'il soit.

De même donc plus loin dira-t-il: "L'Américain appelle noble et estimable ambition ce que nos pères du moyen âge nommaient cupidité servile; de même qu'il donne le nom de fureur aveugle et barbare à l'ardeur conquérante et à l'humeur guerrière qui les jetaient chaque jour dans de nouveaux combats."¹

Mais il va de soi, néanmoins, que si Tocqueville, en sociologue, peut ainsi repérer et admettre le courage les formes différentes qu'il peut prendre au service de telle ou telle valeur dominante, il ne saurait, en moraliste, admettre que toutes les fins, et valeurs, se valent. Or l'amour des richesses est bien un de ces penchants que condamnent "la raison générale et la conscience universelle du genre humain"². Ce en quoi il se trompe sans doute, comme a su le montrer M. Weber. La compréhension, pour Tocqueville, ne doit pas être un prétexte à un relativisme ou scepticisme moral débilisant. Ne serait-ce que parce que ce sont parfois des convictions morales fortes qui permettent d'aiguiser le regard, de voir les différences, et de repérer les conséquences à long terme de ce qui semble dans l'immédiat relativement indifférent ou même être considéré comme "positif".

La troisième chose, enfin, est qu'il n'est pas sûr que la société ait une conscience claire de ce qui l'amène à promouvoir telle ou telle valeur, ou la conscience claire de ce qu'elle promeut véritablement en fait de valeurs. Tant il est toujours possible de prendre le processus de valorisation à mi-chemin ou en pièces détachées; de dire que ce qui est célébré, ce sont le courage, les plaisirs de la famille, le travail lui-même etc., la richesse elle-même, par exemple. Si une société sait valoriser ce qui correspond à son ethos profond, il est, comme nous l'avons donc déjà vu dans la partie précédente, toujours possible qu'elle soit néanmoins clivée, par une sorte de contradiction interne qui n'est peut-être qu'un effet de décalage entre une société qui a changé en profondeur et un discours ou une éthique qui tarde à l'enregistrer, les individus se satisfaisant

¹ I, 2, p. 244.

² I, 2, p. 243.

somme toute assez aisément d'une ignorance sur eux-mêmes, lorsque la vérité risquerait de blesser leur orgueil. C'est ainsi qu'il y a encore des nostalgiques des valeurs militaires, du courage sur le champ de bataille, alors qu'objectivement ce dernier n'est plus qu'une boucherie en plein air qui peut tout au plus faire les délices des marchands d'armes et des stratèges en chambre.

c: Le problème de cet ethos.

Nous avons vu que si le commerce exprime des vertus, celles-ci restent assez limitées, selon Tocqueville, et se montrent somme tout aussi indifférente à celles qui accompagneraient l'exercice et la défense des libertés publiques que les vertus que cultive censément la vie militaire. Mais il faut poursuivre l'analyse.

x: Le goût du hasard. Le premier point est est que le goût du bien-être est un goût qui effectivement ne va pas nécessairement avec le goût du travail. Si les privilèges ne sont plus là, si le travail est pénible, qu'espère l'homme démocratique ? Rien d'autre que la chance qui lui rapportera beaucoup en ayant donc à fournir le moins d'efforts et préférant parfois le risque à l'effort. Non seulement la culture démocratique est une culture de l'immédiat, du proche, une culture qui asphyxie les grandes ambitions, mais elle est aussi une culture qui peut être celle d'un tout à coup. Nous sommes, au fond, à mille lieues d'une culture véritable du *projet*, de la patience, de la construction patiente des conditions de la réussite. Dans un monde instable, sans tradition, dans lequel tout change ou tout bouge, où rien ne semble devoir durer, l'idée d'avoir à compter sur un effort de longue haleine avant de pouvoir acquérir quelques jouissances matérielles ne sera jamais quelque chose de véritablement séduisant. L'idéal, ce serait, quitte à prendre des risques que la réussite soit tout de suite. Tout, tout de suite.

Ce point a un sens très précis pour Tocqueville. Ce n'est pas une marge, un excès des mœurs démocratiques, mais une vérité profonde de celles-ci. Et c'est bien là le deuxième point de cette analyse qu'il fallait poursuivre. Comment rendre compte, en effet, en dépit de cette opposition pour ne pas dire contradiction entre les mœurs commerciales "naturellement ennemies

de toutes les passions violentes”¹ et les mœurs militaires, de la fascination que peut éprouver l’homme démocratique pour le militaire, par-delà l’éventuelle nostalgie d’une gloire nationale reposant sur une épopée militaire ? Et sans doute que le succès populaire d’un A. Jackson², sans parler de Napoléon, a d’ailleurs beaucoup fait pour instiller cette question dans l’esprit de Tocqueville.

La réponse se trouve dans l’attrance commune du militaire et du commerçant pour le hasard. “Il y a d’ailleurs, entre les mœurs militaires et les mœurs démocratiques, un rapport caché que la guerre découvre.

Les hommes des démocraties ont naturellement le désir passionné d’acquérir vite les biens qu’ils convoitent et d’en jouir aisément. La plupart d’entre eux adorent le hasard et craignent bien moins la mort que la peine. C’est dans cet esprit qu’ils mènent le commerce et l’industrie; et ce même esprit, transporté par eux sur les champs de bataille, les porte à exposer volontiers leur vie pour s’assurer, en un moment, les prix de la victoire. Il n’y a pas de grandeurs qui satisfassent plus l’imagination d’un peuple démocratique que la grandeur militaire, grandeur brillante et soudaine qu’on obtient sans travail, en ne risquant que sa vie.”³

Ce passage singulier délivre ainsi un triple enseignement. Le premier porte sur la pensée du Tocqueville sociologue, psychologue et moraliste. Il s’agit effectivement pour celui-ci, on le voit, de ne pas se laisser abuser par ce qui n’est au fond que des contradictions de surface et de postuler une cohérence profonde de l’ethos démocratique. Le travail de l’analyste ne consiste donc pas uniquement à décrire, mais bien à comprendre, à reconstituer l’univers de sens qui peut effectivement prendre des formes surprenantes au premier abord. Tocqueville, comme ailleurs, nous montre ici, combien il entend “saisir” la culture démocratique, en reconstituer la généalogie, la déconstruire, pour employer les termes à la mode, et en maîtriser les expressions aussi diverses et singulières soient-elles pour en proposer un tableau cohérent, aussi contrastées que puissent en

¹ I, 2, p. 261.

² Sur ce président et sa personnalité, voir I, 1, p. 290, 410; Nolla, I. p. 217 ; XVI, p.86-87 (note de 1835).

³ I, 2, p. 284.

apparaître les parties au premier regard.

Rappelons combien il prétend s'inspirer d'un Cuvier, de son principe de corrélation des formes qui veut que chaque élément soit nécessaire, explicable et interdépendant avec tous les autres composant l'organisme au point que "celui qui connaîtrait quelques-unes des opinions ou des habitudes d'un peuple pourrait souvent, je pense, concevoir un tableau assez complet du peuple lui-même".¹ D'un point de vue moral (et non pas toujours institutionnel), "tout se tient". Et il lui arrivera aussi, il est vrai, d'avouer à un de ses correspondants, combien ce *modèle* risqué, a pu lui permettre de tirer tout le parti possible d'un voyage somme toute assez court aux États-Unis.²

Le second enseignement consiste à nous rappeler, si besoin était ce qu'il en est du "sujet" démocratique. Celui-ci d'une part songe davantage à jouir qu'à se construire, et davantage au plaisir qu'à survivre. C'est bien là un point constant de l'anthropologie de l'homme démocratique. Celui-ci ne se projette que peu; il a assez à faire avec le présent ou le court terme qui clos l'horizon de son intérêt particulier. La culture des grands projets, de la grande patience n'est pas de son fait. Décidément, le travail n'est pas la vérité des mœurs démocratiques, même si celles-ci sont effectivement marquées et façonnées par sa nécessité, par la régularité du mode de vie qu'il suppose et les mœurs réglées qu'il requiert. La nécessité et l'idéal sont bien deux choses différentes. Ce n'est pas une vie de labeur honnête auquel il aspire profondément, dès que l'on gratte le vernis qu'a su lui appliquer cette nécessité du travail, aussi légitimé ou sacralisé que soit ce dernier. Non, ce qui le fait rêver, c'est le "coup" en quelque sorte, le risque maximum mais qui peut rapporter le plus. Avec l'homme démocratique, dans ce qu'il peut avoir de plus authentique, nous ne sommes pas à l'atelier, mais au casino. Et il est vrai que pour jouer il faut posséder déjà quelque peu. Autrement dit, et Tocqueville le reconnaît, le commerçant n'est pas le prolétaire transi par la crainte immédiate du besoin³, et qui n'a rien à risquer, qui n'a aucune mise de fonds à

¹ Nolla, II, . 182, note c.

² Cf. VI, 1, p. 36, à H. Reeve, le 21/09/1936.

³ Cf. I, 2, p. 160.

placer dans une entreprise qui comporte toujours quelque risque. Le commerçant, s'il possède le nécessaire, veut bien davantage; il veut le confort. Nous avons là les éléments d'une culture du risque au service du gain facile, comme au fond, chez le militaire, de la gloire facile, laisse alors entendre Tocqueville. Il ne s'agit plus de courage, comme force d'âme dans la durée, face à l'adversité; il s'agit bien d'autre chose. Et d'une civilisation qui va laisser sans doute l'esprit de pionnier pour celui de l'homme des villes, enthousiaste dans les affaires comme épris de tout ce que celles-ci peuvent lui offrir de superflu.

Le troisième enseignement est que s'il s'agit de risque, de hasard et de chance, de l'imprévisible qui ouvre l'existence, qui rend possible une existence sous le sceau du succès, la gloire militaire est le modèle de la réussite à laquelle aspire l'homme démocratique. Là, s'établit certes le lien le plus étrange qui soit. L'homme démocratique, pacifique et soucieux de bien-être ne peut qu'être fasciné par ce qui semble être au premier abord son contraire, appartenir aux valeurs du passé, c'est-à-dire aux valeurs d'une société aristocratique. L'attirance pour la gloire militaire serait le symptôme d'un deuil inachevé d'une culture, d'un monde qui n'est plus. On aurait pu le supposer, de même que l'on aurait pu se précipiter pour interpréter cette fascination comme le signe d'un respect certain pour les valeurs patriotiques ou le vestige des ardeurs nationales de la Révolution. Pour Tocqueville, cela n'est peut-être pas faux, mais risque de nous amener à louper l'essentiel, d'un point de vue moral, et de ses implications quant au rapport de la société ou de certaine de ses composantes avec l'armée.

Un lien étrange, certes, et qui ne laisse pas d'être quelque peu inquiétant. Au fond, l'homme démocratique n'est pas si étranger qu'on pensait devoir le croire à certaines valeurs de la guerre, à certaines séductions, aussi rares soient-elles, de la vie militaire. Ce qui expliquerait sans doute leur capacité à accepter les servitudes de celle-ci, à se reconnaître dans ses incertitudes, et à se laisser "épater" par des militaires reconvertis en hommes politiques après avoir bénéficié de quelques heures de chance sur un champ de bataille. Ainsi de A. Jackson, donc, qui "séduit" les américains, aussi vulgaire et douteuse que soit sa personnalité aux yeux de Tocqueville, mais qui

peut effectivement afficher et revendiquer les qualités de l'homme et du militaire courageux.

Ce qui doit donc expliquer en partie, à côté de l'efficacité de la discipline, d'un certain patriotisme, la reconversion somme toute assez aisée de l'âme de l'homme démocratique en militaire. "Ainsi, tandis que l'intérêt et les goûts écartent de la guerre les citoyens d'une démocratie, les habitudes de leur âme les préparent à la bien faire; ils deviennent aisément de bons soldats dès qu'on a pu les arracher à leurs affaires et à leur bien-être"¹.

Tocqueville nous a proposé ici un bien remarquable renversement. Nous étions partis d'un homme démocratique soucieux de bien-être, occupé seulement des jouissances matérielles, nous avons rencontré ensuite un homme qui ne se porte vers le travail, les habitudes réglées, les mœurs éprises de tranquillité publique qui l'accompagnent et ne le valorisent, que parce qu'en fait, ce travail est une nécessité pour lui dans une société, sans privilèges de naissance, et nous en sommes rendus maintenant, après avoir célébré la force d'âme, le courage du commerçant, à un homme démocratique qui reste rêveur et fasciné devant toutes les formes de hasard qui pourraient lui donner, sans effort, cette vie de bien-être auquel il aspire plus que tout. Au point de se reconnaître donc d'une certaine façon dans les hasards de la guerre ou d'être séduits par l'image du succès dont elle semble offrir l'opportunité.

Voilà donc un rapport caché qui pour être effectivement porté au grand jour suppose que l'on renonce à une certaine fantasmagorie de nos sociétés modernes, que l'on cesse de s'illusionner sur leur pacifisme profond qui s'inscrirait de façon irrécusable par exemple, dans les valeurs du travail, celui-ci assurant la cohésion sociale et la reconnaissance de chacun, ou dans le respect de certains droits que la guerre pourrait mettre en péril ou fragiliser. Si l'homme démocratique aime calculer, rationaliser, prévoir, ce n'est que dans un cadre très limité. Si l'homme aime la paix, tranquillité publique, au point d'être prêt à y sacrifier parfois les libertés publiques, ce n'est que dans la mesure où elle lui semble le moyen nécessaire dans l'immédiat, pour garantir son bien-être. Ses passions et ses idéaux intimes caressent et caresseront toujours

¹ I, 2, p. 284.

l'idée d'un hasard favorable. La Fortune est sa divinité secrète, une divinité qui donne une tonalité spécifique à son existence, hors de laquelle il s'ennuierait peut-être. "Ils sont donc tous portés vers le commerce, non seulement à cause du gain qu'il leur promet, mais par l'amour des émotions qu'il leur donne"¹. Se profile bien une certaine anthropologie spécifique de l'homme démocratique; il y a un "sujet" démocratique, vivant dans l'immédiat, refusant de sacrifier le présent ou le proche aux grandes ambitions, s'assurant de lui-même dans les jouissances matérielles, et trouvant dans le risque pris, dans le hasard, le rapport au succès qui lui convient le mieux, bien davantage que dans une vie d'efforts et une mentalité laborieuse. A défaut peut-être de trouver ce qui pourrait satisfaire son besoin de sens, et sa capacité à s'exalter, à s'enthousiasmer.

Et l'on doit alors comprendre, que moins l'on possède déjà, plus les hasards de la guerre peuvent séduire des hommes, qui effectivement savent se montrer courageux, entendons savent risquer leur vie, entendons craignant "bien moins la mort que la peine". D'où la nécessité, pourrait-on en conclure, de surveiller de près la structure des classes sociales, de faire en sorte que les citoyens possèdent quelque chose (prêts à défendre ce quelque chose si péniblement acquis, sans désirer la guerre pour ses profits ou ses opportunités possibles), et de se demander ce qu'il en est d'une armée de prolétaires, qui peut se révéler aussi dangereuse pour la paix, si ce n'est pour les libertés, à certains égards, qu'une armée de mercenaires.²

y: L'avidité: au-delà du souci de la préservation de sa vie.³

Résumons: l'homme démocratique trouve son idéal dans le commerçant et celui-ci aimerait se dispenser de l'effort, et préfère prendre des risques pour atteindre au succès sans passer par la case du labeur qui n'a trop souvent pour horizon qu'un gain certes assuré mais peut-être trop limité.

¹ I, 2, p. 162.

² Rappelons les passages suivants: "Si donc vous pouvez fonder un état de société où chacun est quelque chose à garder, et peu à prendre, vous aurez beaucoup fait pour la paix du monde" I, 2, 259; et I, 2, 273: "Dans la société démocratique, presque tous les citoyens ont des propriétés à conserver; mais les armées démocratiques sont conduites, en général, par des prolétaires."

³ Cf. I, 1, p. 295.

Or, nous l'avons vu, il y a une avidité (doublée sans doute d'une indifférence à la valeur du travail, et peut-être mêlée d'ambition ou d'envie), qui peut entraîner l'homme au-delà de la fin première qui permettrait de comprendre celle-ci; à savoir le souci du bien-être et des jouissances matérielles. L'appât du gain, l'envie de la richesse, du succès dans les affaires, quelle que soit sa légitimation (religieuse par exemple), ou sa fin (le bien-être, la reconnaissance sociale, voire la puissance qu'elle délivre), produit un homme parfaitement capable d'aller jusqu'à mettre sa vie en danger, pour mieux profiter de la vie. "Il serait difficile de peindre l'avidité avec laquelle l'Américain se jette sur cette proie immense que lui offre la fortune. Pour la poursuivre, il brave sans cesse la flèche de l'Indien et les maladies du désert; le silence des bois n'a rien qui l'étonne, l'approche des bêtes farouches de l'émeut point : une passion plus forte que l'amour de la vie l'aiguillonne sans cesse"¹.

Que cette passion plus forte que l'amour de la vie, soit autre chose que celle de la jouissance des biens matériels, qu'elle soit quelque chose qui relève aussi bien de ce fameux désir de reconnaissance dont parle F. Fukuyama,² on pourra l'admettre aisément. L'argent, forme privilégiée du succès, ce n'est pas seulement la promesse de confort, c'est aussi ce qui éveille le respect, surtout s'il suppose du courage, voire de la vertu, et aussi l'envie. Voilà somme toute un *thymos* qui sans relever de la raison saura se montrer très soucieux paradoxalement de la rationalisation d'une activité qui a pour but le profit. Et Fukuyama de citer ce précieux passage d'A. Smith des plus significatifs. "L'homme riche se glorifie de ses richesses parce qu'il sent qu'elles attirent naturellement sur lui l'attention du monde, et que l'humanité est toute disposée à l'accompagner dans toutes les émotions agréables que lui procurent si visiblement les avantages de sa situation [...] L'homme pauvre, au contraire, est honteux de sa pauvreté. Il sent bien qu'elle le place en dehors de la vue de l'humanité, ou bien que si l'on prend quelque nouvelle de lui, on n'a que très rarement des sentiments de pitié pour la misère et la détresse qui l'accablent"³. Nous

¹ I, 1, p. 295.

² F. Fukuyama, *op. cit.* 206-207.

³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classics, 1982, pp. 50-51, cité par F. Fukuyama, *op. cit.* p. 206.

sommes bien loin d'un homme économique régi uniquement par des motivations rationnelles ou raisonnables, que l'on doive s'en réjouir ou non au travers des différentes formes ou appellations que peut prendre ce *thymos*¹. A charge de savoir à chaque fois si nous avons vraiment affaire à la "partie la plus spécifiquement politique de la personnalité humaine"², ou à un dérivé, une perversion, un infantilisme ou une aliénation de son être, et d'identifier ou décrypter le "jeu" qui va orienter et définir les formes et les modalités de la satisfaction de ce "désir de reconnaissance".

Cette avidité ne peut pas être sans conséquence quant à ses rapports avec ses semblables. Un homme qui n'hésite pas à mettre sa propre vie en danger pour satisfaire son appétit des jouissances matérielles n'a peut-être pas de raison majeure de se soucier de la vie de ses semblables lorsqu'il s'agit encore de satisfaire son avidité. Dira-t-on que l'on peut imaginer que quelqu'un peut être prêt à jouer sa vie pour satisfaire une passion, sans pour cela se sentir autorisé à décider ou à décider de celle des autres ? Certes, l'objection est pertinente, mais elle suppose là que nous serions dans un ordre qui suppose une argumentation possible. Or, nous sommes bien, semble-t-il, dans ce qui s'apparente à une logique de la "passion" et d'une passion entérinée par une culture, pourvu qu'elle ne s'oppose pas trop de front à une culture des mœurs honnêtes, ou à une logique de l'intérêt bien compris. Or l'on sait que les mœurs honnêtes ou même un certain humanisme, si l'on écoute l'ironie de Tocqueville, peuvent très bien s'accommoder d'une extermination de fait de toute une population indigène, et que l'intérêt bien compris n'est sans doute que le synonyme de la prudence traditionnelle alliée à ce que devrait être les buts et les objectifs d'un homme "raisonnable" tels qu'une certaine culture veut bien se les représenter. Or une éthique du risque, qui met en jeu la vie elle-même, n'est peut-être déjà plus ce qu'une morale de la prudence ou du calcul raisonnable autoriserait.

¹ Cf. Fukuyama, *op. cit.* p. 194-195 "Au cours des millénaires, aucun mot consacré n'a été employé avec constance pour désigner le phénomène psychologique du "désir de reconnaissance"; Platon parlait du *thymos*; Machiavel, du désir de gloire de l'homme; Hobbes, de sa fierté ou de son orgueil; Rousseau de son amour-propre; Alexander Hamilton de son amour de la renommée; Hegel de sa reconnaissance; Nietzsche, enfin de la "bête aux joues rouges".

² *Ibid.*, p. 195.

z: Le détour par l'ethos du commerce aura pu paraître long, et semblé nous éloigner de notre question de départ. Mais il était difficile d'aborder la question de la valeur du commerce international sans commencer par nous demander ce que signifiait le commerce et quelles étaient les valeurs morales ou les passions en jeu. Car, en fait il faut comprendre que le propos de Tocqueville peut nous aider à différencier au moins trois hommes démocratiques, dont le profil psychologique est à chaque fois corrélé à un statut économique et social de départ.

Il y a d'abord celui qui par prudence, par intérêt se contente de son quant-à-soi, amoureux d'une vie réglée, qui lui permet d'échapper à la précarité et de jouir d'un certain bien-être, ne réclamant que la tranquillité publique et la paix. Celui-ci inquiète Tocqueville, par l'inertie morale qui el caractérise .

Il y a ensuite celui qui, beaucoup plus entreprenant, plus logique dans sa quête de la seule valeur qui subsiste dans des sociétés qui tendent à développer un dégoût presque invincible pour le surnaturel¹, manifestant une avidité presque héroïque. Celui-ci atteste sans doute d'un esprit d'indépendance dans ses affaires, mais son intérêt pour la chose publique est trop faible, au point qu'il peut être prêt à s'accommoder aisément d'un pouvoir liberticide tant qu'il ne touche pas à ses affaires. Ce n'est pas l'homme que Tocqueville recherche.

Et il y a enfin ce troisième homme démocratique, qui en fait n'a rien, et n'a pas grand chose à perdre donc ; le prolétaire, chez lequel se trouve peut-être, s'il est énergique et entreprenant, le maximum d'acceptation du risque et le minimum de respect pour des institutions qui le condamnent à cette vie objective de misère dont Tocqueville avait pu d'ailleurs être l'observateur direct lors de ses voyages en Angleterre. Et devant celui-ci, devant cette classe industrielle, qui n'a rien à attendre de cette nouvelle aristocratie qui décide de son sort, Tocqueville comprend que la "démocratie" qui se satisfait de sa misère doit être prêt à se doter d'un gouvernement capable de le surveiller².

¹ I, 2, p. 12

² I, 2, p. 309-310.

Le commerçant, l'homme dynamique et entreprenant des sociétés modernes, possède le nécessaire, mais il veut s'enrichir davantage, et le plus vite possible, et de la façon la moins pénible que possible. Pour assurer ce qu'il possède déjà, -le plus garantit le moins-, mais aussi pour les jouissances matérielles qu'il peut ainsi se procurer, ainsi que pour assurer l'avenir de ses proches et de ses enfants. Il veut aussi sans doute s'enrichir par goût du prestige, tant, dans cette société où s'affiche une passion de l'égalité, qui se nourrit d'elle-même, sans pouvoir jamais être pleinement satisfaite¹, règne en maîtresse véritable, souveraine et dissimulée, l'envie². Il s'agit d'attirer le regard du public, de remplir l'imagination de la foule par son succès. "Dans les pays démocratiques, un homme, quelque opulent qu'on le suppose, est presque toujours mécontent de sa fortune, parce qu'il se trouve moins riche que son père et qu'il craint que ses fils ne le soient moins que lui. La plupart des riches des démocraties rêvent donc sans cesse aux moyens d'acquérir des richesses, et ils tournent naturellement les yeux vers le commerce et l'industrie, qui leur paraissent les moyens les plus prompts et les plus puissants de se les procurer. Ils partagent sur ce point les instincts du pauvre sans avoir ses besoins, ou plutôt, ils sont poussés par le plus impérieux des besoins : celui de ne pas déchoir."³ C'est dans et par le commerce que peuvent se satisfaire les passions de la cupidité⁴, de l'envie, de la jouissance, et aussi bien d'une certaine reconnaissance, à défaut de donner directement accès au pouvoir politique.

Son activité est donc une activité qui vise avant tout le profit, et de même que l'esprit pratique de l'américain ne s'intéresse à quoi que ce soit que pour les applications pratiques qu'il peut en retirer, de même le commerçant ne s'intéresse à quoi que ce soit que pour autant qu'il y a là une occasion de profit à saisir, c'est-à-dire ce par quoi il pourra satisfaire aussi bien son appétit pour les jouissances matérielles que son envie de distinction.

Cette activité réclame, outre des fonds, des qualités, un dynamisme, un goût du

¹ I, 2, p. 144, 302

² I, 204, 325

³ I, 2, p. 161.

⁴ I, 1, p. 363.

risque, que l'on ne saurait trouver chez le fonctionnaire, le paysan, l'ouvrier. Elle s'accompagne d'émotions qu'il aime et qui en font effectivement une figure à mille lieues du sage traditionnel. Cet amour du gain est "valorisé" par la société, encouragé, présenté comme louable et signe d'une âme énergique¹. L'activité du commerçant l'amène à se désintéresser des problèmes politiques dès que ceux-ci n'ont plus de rapport direct avec sa recherche du profit, qu'il s'agisse de libertés publiques ou de justice. Il se détourne la guerre puisqu'elle suppose une confiscation de son temps au nom de considérations qui en général ne l'intéressent pas, et s'accompagne de violence que sa sensibilité réprouve.

Mais quels sont les effets d'une telle logique du profit à court ou moyen terme, avec le moins d'efforts possibles, mais aussi en affichant un courage et une ténacité héroïques lorsqu'il le faut, lorsqu'il s'agit de commercer avec les autres nations, démocratiques ou non, et que l'envie, la cupidité, l'avidité l'emportent, au-delà de l'image que telle éthique religieuse voudrait donner de ce souci de l'enrichissement.

Quel peut-être l'impact du commerce sur les relations internationales si l'on accepte le portrait que nous a dressé Tocqueville de l'esprit et des mœurs du commerçant ou de celui qui sait faire des affaires ? Un portrait bien évidemment qui renvoie à un homme qui n'existe pas, qui désigne bien plutôt un idéal-type au sens wébérien du terme, très loin donc d'un homme réel, fait de la pâte de ses contradictions, traversé par les besoins les plus divers, spirituels et matériels, mu par des passions et des émotions singulières ou banales, se réglant sur tels ou tels préjugés, fidèle à telles ou telles exigences ou convictions morales. A-t-on là, donc, avec ce portrait de l'idéal démocratique, les éléments nécessaires qui seraient gage d'une valeur foncièrement pacificatrice de ces dites relations commerciales ? Rien n'est moins sûr en fait, et il s'agit maintenant de le montrer en restant au plus près de l'œuvre de notre auteur.

¹ I, 1, p. 297, I, 2, p. 244.

B: Le commerce international.

Une fois évoqué en général, la valeur morale du commerce, selon Tocqueville il nous faut donc pouvoir apprécier comment il perçoit les effets, les conséquences, les retombées du commerce international sur ce même espace international ? La construction d'un nouveau type de rapports entre les nations, les peuples, et les individus, échappant à la logique des relations entre États, faits jusque là de rapports de force, essentiellement ? Ou la révélation de la violence et de l'injustice qu'il peut y avoir dans les échanges lorsque ceux-ci ne sont pas entérinés par un vivre-ensemble, une histoire, une culture partagées, et protégés, régulés par le droit et la force publique ? Est-ce que la logique de l'intérêt particulier, voire de l'avidité, transportée dans les relations internationales pourra aussi bien fonctionner, alors même que l'on accepterait son argumentaire qui veut que l'égoïsme calculateur à défaut d'être parfaitement éclairé serve l'intérêt général ? Et quel intérêt général, au demeurant ? "Comme il dirige vers l'unique étude du bien-être tous les efforts de son intelligence, il ne tarde pas à y exceller; il sait admirablement tirer parti de la nature et des hommes pour produire la richesse; il comprend merveilleusement l'art de faire concourir la société à la prospérité de chacun de ses membres, et à extraire de l'égoïsme de chacun le bonheur de tous."¹ Et on serait presque tenté de se demander si Mandeville pourrait avoir raison pour les relations internationales, sans que les passions ou les vices des particuliers ne provoquent la guerre. Il est peut-être plus facile d'éviter la guerre civile avec de telles passions, de construire la prospérité de tous dans un espace déjà organisé, régulé, sécurisé, que d'obvier à la guerre entre nations, dans cet espace où l'intérêt semble devoir être la seule règle et le dilemme du prisonnier le principe essentiel de motivation. Le commerce international suppose une confiance au moins aussi importante que le commerce intranational, et cela sans que les effets de proximité, de familiarité, de soumission immédiate au même droit fonctionnent aussi aisément.

Si les mœurs démocratiques sont, en leur vérité, des mœurs commerciales, qui

¹ I, 1, p. 392; cf. aussi I, 1, 297.

quoique relativement indifférentes aux libertés publiques, ou à tout le moins à l'existence d'un espace public, soucieuses avant tout de tranquillité, ne sont pas si rebelles qu'on aurait pu le croire, dans certains cas précis, toutes proportions gardées, et par certains de leurs aspects, aux hasards de la guerre, il reste à voir comment le commerce comme activité, peut influencer sur les relations internationales, ce qu'il suppose, attend ou encourage lorsqu'il prétend donc s'établir entre des nations qui n'obéissent a priori ni exactement aux mêmes règles, ni aux mêmes terreaux culturels. L'Europe a beau sembler n'être qu'une "seule nation divisée en différentes provinces"¹, ces provinces ne sont peut-être pas autant d'individus qui pourraient au final, profiter nécessairement et partager les bénéfices de l'avidité des autres.

Et il ne suffit pas ici, non sans doute, de reprendre une formule de l'auteur tirée d'une notice sur Cherbourg de 1847, pour prétendre qu'en ce qui concerne la pensée de Tocqueville sur les rapports entre commerce et guerre, l'essentiel est clair et ne saurait réclamer d'analyses ou de lectures plus scrupuleuses. "Le commerce est naturellement ennemi de la guerre, et il est presque sans exemple que les navires marchands viennent se placer en grand nombre à côté des vaisseaux de l'État"². Cette phrase, en effet, qui prétend rendre compte par ce principe du faible développement du commerce de la ville toute occupée donc de son port et de ses installations militaires, est peut-être moins significative et déterminante que d'aucuns voudraient se plaire peut-être à le croire. Il nous faut le montrer. Que le commerçant ne veuille pas faire la guerre, quoi de plus normal, de même qu'un militaire peut ne guère apprécier d'en être réduit à tenir boutique. Chacun préfère faire ce qu'il sait faire, surtout si ce qu'il a appris à faire correspondait sans doute à certains goûts ou aptitudes premières. Mais ces évidences, pour ne pas dire davantage, ne permettent pas d'en conclure à une absence de lien entre des sphères en première instance hétérogènes. Tocqueville n'est peut-être pas totalement convaincu que le commerce en lui-même, par lui-même, tel qu'il est pratiqué réellement, soit nécessairement vecteur de paix entre les nations, et le vecteur privilégié de cette paix. Et quand il le sera, cela sera

¹ Déjà citée, lettre à C. Di Torigiani, 9/04/1842, VII, p. 292.

² XVI, p. 393.

peut-être dû davantage à une lame de fond moral dont il est un stigmate, qu'à sa vertu ou pratique intrinsèque. De même qu'il n'adhère en rien a priori à la doctrine de la main invisible, il n'adhère pas davantage a priori donc à la doctrine du "doux commerce" qu'un Jean-François Melon (1675-1738) exposait dans son *Essai politique sur le commerce* en 1734, dont on retrouve un exemplaire dans sa bibliothèque, ou Montesquieu dans l'*Esprit des Lois*¹. Et ce n'est pas parce que l'idée d'une guerre économique véritable², faisant de chacun un guerrier, devant voir en chacun, y compris en un collaborateur, un concurrent potentiel, une guerre marchandisant l'ensemble des structures sociales, provoquant des catastrophes sanitaires, écologiques inouïes, ce n'est pas parce que cette idée lui est étrangère, qu'il serait un adepte de la culture de ce "doux commerce"³.

a: Le besoin de l'ordre. On pouvait le supposer: le commerce, pour prospérer, a besoin au premier chef de l'ordre. Et l'ordre, un certain ordre, signifie tout de même bien, sur le plan international, ce que l'on peut appeler la paix⁴. Sauf que si l'ordre va donc de pair avec une certaine paix, l'ordre n'est donc pas néanmoins la même chose que la véritable ou bonne paix, durable, qu'il s'agisse par exemple de la "concordia ordinata" de Saint Augustin, qui suppose que chaque chose soit "à sa place" conforme à un plan divin, ou de cette paix que l'on peut trouver à l'intérieur des États, fruit d'une cohésion engendré par une culture de liberté ou un sentiment d'identité.

x: Que le commerce veuille d'abord l'ordre (et pas davantage que l'ordre peut-être), il s'agit là d'une vérité que l'on doit certes accorder, mais il s'agit aussi d'une vérité qui est

¹ Voir Lamberti [1983], p. 233.

² Sur l'idée de guerre économique, voir J. Généreux, *op. cit.* p.71-198.

³ Nous sommes aussi très loin, avec cette culture" de la coexistence possible et sereine chez le même homme des deux activités, commerce et piratage, et aussi bien chef de guerre d'ailleurs, en fonction de ses intérêts et des circonstances. Voir ainsi l'étrange personnage de Coxinga sévissant en mer de Chine (1624-1663), dont parle Alain Brossat, *L'hétérotopie Coxinga*, in N. Grangé, *op. cit.*, p. 15-25. L'opposition des deux activités reste au fond beaucoup plus problématique qu'on ne le croit, quel que soit les évidences qu'impose une certaine image ou réalité du commerce international d'aujourd'hui.

⁴ Voir la remarque de K. Polanyi, *op. cit.* p. 41, à propos de la "paix de cent ans" au XIX^e siècle. "Alors que dans la première partie du siècle le constitutionnalisme avait été mis à l'index et que la Sainte Alliance avait supprimé la liberté au nom de la paix, au cours de la seconde, les banquiers soucieux de faire des affaires imposèrent des constitutions à des despotes turbulents — et cela, toujours au nom de la paix." Sur la Haute Finance, le commerce moderne désormais lié nécessairement à la paix, *en général*, et la guerre, voir *ibid.* p. 46, 50, 52-71, 360-363.

seulement *d'ordre général*.

Certes, la guerre, par exemple, la guerre de Crimée, semble bien contrarier, *en général*, les affaires, au point que le “bon peuple” sera en effet, selon Tocqueville s’adressant à son ami G. de Beaumont, dans une lettre déjà citée (du 18 mars 1855) satisfait de la paix, “quelle que soit la paix” ; l’essentiel étant qu’il puisse faire de bonnes affaires “en calicots, en houille et en fer”, ne demandant rien d’autre au gouvernement.

Certes, on doit dire que la guerre dans une société moderne n’est pas une nécessité structurelle comme elle peut l’être dans une société habitée par une aristocratie qui peut y trouver le sens de son existence, qui y trouve la légitimation de ses privilèges en temps de paix, et lui donne aussi l’occasion de s’enrichir suffisamment pour satisfaire à un comportement d’ostentation et de largesses, voire de clientélisme, indispensable au maintien du respect qu’elle veut continuer de susciter dans le peuple¹. S’il y a donc de la bellicosité chez les peuples démocratiques, celle-ci ne pourra pas être référée à ce type de cause. Mais il faut ajouter que *de fait*, les conflits, les tensions entre États (nous laisserons ici de côté dans notre propos la question des guerres civiles, quoiqu’il puisse aussi pour une bonne part s’appliquer à celles-ci), peuvent toujours, *en particulier*, dégager des opportunités. Un blocus entre deux pays peut être avantageux pour les commerçants d’un troisième. Des échanges interrompus ici peuvent rendre plus attractifs et profitables des marchés là, etc. Non seulement, le commerce peut prospérer en dépit de la guerre, mais le commerce, les affaires, les occasions d’enrichissement peuvent “provenir” de la guerre et des conflits. Et nous le savons bien aujourd’hui; il y a effectivement un “marché” très rentable du désordre et de l’insécurité, et qui expliquerait sinon les guerres du présent, du moins leur prolongation, tout autant que la pauvreté ou la misère “objective”². Dans le cadre d’une dynamique du profit, il suffit alors que les dangers ou les inconvénients de la guerre ne

¹ Cf. Luc Baray, concernant la société gauloise, *Le partage du butin de guerre chez les Gaulois: implications économiques et sociales*, in *Droit et cultures*, n° 45, Du droit de la guerre 1, 2003, l’Harmattan, p. 113: “La guerre sert en effet avantageusement les intérêts des aristocrates qui y puisent les moyens de leur domination économique et sociale. Grâce à elle, ils pourront disposer le moment venu de suffisamment de richesses pour faire face à leurs obligations sociales et ne pas déroger à leur rang. La guerre s’avère donc nécessaire comme source d’enrichissement d’où leur fréquence et leur régularité”

² Voir, K. Andrieu, évoquant les travaux de Paul Collier, *op. cit.*, p.156-157, 304-305, 311, 427, 430.

concernent pas directement, constamment, les “fournisseurs” ou les financiers pour qu’ils ne soient guère soucieux d’un retour à la paix qui affaiblirait le commerce et provoquerait la chute de leurs bénéfices. Et ce constat est valable pour l’ensemble de la société, depuis les sphères proches du pouvoir ou habituées de la bourse jusqu’à certaines classes paysannes. Il y a donc une palette assez large d’attitudes possibles à l’endroit de la guerre, au sens militaire du terme, dans ces sociétés démocratiques: depuis son rejet, un pacifisme véritable donc, qui s’explique par les mœurs démocratiques elles-mêmes, désarmant les velléités belliqueuses du pouvoir¹ jusqu’à un certain intérêt, qui à défaut de pousser à la guerre, peut s’accommoder parfaitement de celle-ci, pour autant que ses drames ne frappent pas trop durement ceux ou leurs proches qui ponctuellement en tirent bénéfice. La douceur des âmes, le sentiment éventuel d’avoir affaire à ses semblables, la prudence, peuvent être la basse continue du pacifisme démocratique, mais une basse continue qui joue parfois trop bas au regard des voix criardes de la cupidité, de l’envie, et du court terme, du sentiment tout de même aussi de la différence culturelle ou nationale; autant de qualités qui sont bien inscrites dans le pedigree moral de ces mêmes sociétés.

Mais pour illustrer donc les limites de ce pacifisme commercial de principe, il faut s’éloigner quelque peu de la *Démocratie en Amérique* et plongé dans le restant de l’œuvre où l’analyste, et le sociologue en quête d’un idéal-type, se transforment en observateur au contact de l’histoire présente, capable de prendre la mesure de l’importance des “accidents”, du concret qui peuvent émousser de façon significative la simplicité du principe sociologique général.

C’est ainsi que dans une lettre à H. Reeve du 26 septembre 1855 durant la guerre de Crimée, il peut écrire ceci. “Il me semble voir également que le peuple des campagnes prend plus de goût à la guerre que précédemment; au fond il aime le bruit des armes et comme jusqu’à présent, il ne s’aperçoit pas que la guerre arrête le mouvement de l’industrie et du commerce et qu’il ne sent pas et ne voit point les nouveaux impôts qu’elle amène ni ceux dont elle peut le menacer dans l’avenir, il s’y prête d’assez bonne grâce. Il y a, pourtant, de grandes douleurs

¹ I, 2, p. 270, 287.

individuelles. Quatre des jeunes gens de cette commune ont péri. Mais, en réalité, ce à quoi les hommes attachent le moins de prix, c'est à la vie des hommes"¹. Et il est alors possible de dire que si les paysans aiment le bruit des armes, ou s'en accommodent aisément, ainsi que des hasards de la guerre², ce n'est pas nécessairement du fait d'un patriotisme ou d'une nostalgie des épopées napoléoniennes (et encore moins des saignées qu'elles ont provoquées), mais tout aussi bien, des retombées positives immédiates que cela peut signifier pour eux.

C'est ainsi encore que dans une lettre à A. de Circourt datée du 4 septembre 1855, alors qu'il décrit sa région de Normandie, on peut lire sous sa plume le constat suivant. "Le libre commerce avec l'Angleterre qui donne un débouché nouveau et immense pour nos moutons et nos bœufs et la guerre qui fait acheter à tout prix les chevaux par le gouvernement, donne à ce coin de la France qui ne produit guère que ces deux choses une prospérité inouïe. Je vois sous mes yeux des fermiers qui ont doublé leur fortune depuis deux ans."³

La temporalité du profit, de ses opportunités n'est pas la temporalité de la grande politique. Et la passion de l'enrichissement, l'inquiétude du bien-être, le souci d'échapper à la précarité, le sentiment de devoir saisir une bonne occasion, peuvent parfois faire passer par-dessus bord bien des sentiments plus humains. Il ne s'agit pas alors chez Tocqueville, précisons-le de jouer au moraliste désabusé, voire cynique, prêt à développer une anthropologie machiavélique, par exemple, mais d'être soudain sensible, de par son ancrage dans le local, du feuilletage possible des comportements des mêmes individus. De même que l'on peut avoir le souci de montrer qu'un même individu a plusieurs identités, ou que son identité résulte, est en quelque sorte le géométral de son appartenance à plusieurs cercles ou groupes, on peut aussi dire que la temporalité et la capacité de projection et d'identification de l'individu n'est jamais univoque en celui-ci. Il y a celui qui pense ici à ses proches, pour penser plus tard, aux autres, il y a celui, qui se sent préoccupé par ses revenus, pour se sentir ému, à un autre moment pas les

¹ VI, 1, 154.

² Cf. VI, 2, p. 182-183.

³ Durant cette même guerre de Crimée, donc. XVIII, p. 257.

douleurs de ses compatriotes au loin. Bref, l'homme a une intellectualité, une affectivité, une capacité de projection, d'identification à géométrie très variable, et au lieu de le dénier, mieux vaut savoir l'analyser et en tenir compte, aussi bien comme sociologue, moraliste, que comme homme politique. On ne dit pas toujours assez combien l'ancrage de Tocqueville dans sa région, son côté gentleman- farmer a peut-être pu servir de régulateur à l'homme politique uniquement soucieux de considérations nationales, on ne dit peut-être pas toujours combien le notable local attentif à prendre le pouls de ses électeurs a pu aider l'analyste et le moraliste à prendre la mesure de la complexité, de la versatilité, voire de l'élasticité des motivations de l'âme humaine, d'une seule et même âme.

Toujours durant cette même guerre de Crimée, quelques semaines avant la prise de Sébastopol, voici ce que l'on peut trouver dans sa correspondance avec son ami F. de Corcelle, en date du 6 juillet 1855, toujours depuis son château de Normandie. "Nous avons vécu jusqu'à présent comme des solitaires; cependant le peu de gens que j'ai vus m'a donné une idée assez juste, je pense, de l'état d'esprit du pays; la guerre inquiète un peu ; on craint surtout l'augmentation des dépenses; on gémit quand on en a le temps, de la perte des enfants partis pour l'armée; mais au fond, on est si ravi de vendre ses bestiaux et son blé si cher que tout le reste se noie dans une grande joie"¹. On le voit: l'envie, le culte du profit et de l'enrichissement, quand bien même peuvent-ils se *comprendre* par les situations précarisées qui sont celles des hommes démocratiques, n'aident guère, il est vrai, à donner une haute idée de l'homme.

Il resterait à savoir si ce n'est là que dédain de nanti à l'endroit des classes de peu de distinction, ou si nous avons donc affaire à un trait d'inquiétude de l'auteur à l'endroit même des mœurs démocratiques, en général. Ce n'est pas dans ce souci des affaires et de ce qu'il implique, qu'un humanisme effectivement, même assez peu épris de grandeur, pourrait trouver aisément de quoi se satisfaire. Et sans vouloir condamner le présent, non plus que l'homme du présent, Tocqueville n'est pas toujours, on peut l'accorder, à tout prendre, totalement indemne

¹ XV, 2, p. 138.

d'une certaine désillusion, peut-être encouragée par ses périodes de dépression dont il semble avoir été coutumier.

En outre, s'éloignant de ses paysans, Tocqueville est suffisamment au fait de ce qui se passe pour ne pas ignorer que la guerre n'est pas seulement propice à certains bénéfices liés directement au dynamisme des marchés locaux qu'elle dynamise inévitablement ou qu'elle "libère". La guerre est aussi une occasion de spéculations financières. Ce qui signifie que l'intérêt, la motivation monétaire pour la guerre ne se retrouve pas seulement dans les basses classes, chez ces paysans qui tout de même surprennent pas leur capacité à se satisfaire de la guerre, peut-être à tout prendre, tout autant par passion, que par intérêt, mais aussi bien dans les classes bourgeoises, ces classes moyennes qui devraient être l'essence éthique des sociétés modernes, sans parler bien sûr des plus hautes classes¹.

Bien plutôt, la bourse est bien ce cœur du commerce où les crises, les guerres, le négatif des sociétés peuvent se transformer en extraordinaires occasions de profit pour les esprits avisés, pour une minorité de la population donc, et quelles qu'en soient les enjeux ou les retombées pour l'intérêt général, si intérêt général il peut y avoir. L'attitude de la bourse en deviendrait même un indicateur possible de l'évolution de ces crises internationales². Le délit d'initié, à ce titre, est un bien bel exemple de l'articulation possible des "affaires", du commerce, avec les situations de tension, ainsi que de l'enjeu que représente alors l'information, sa divulgation ou sa confiscation, dans ces cas précis, comme dans l'ensemble du fonctionnement des sociétés modernes en général.

A un point tel que l'on comprend aisément combien cette fameuse information peut devenir à son tour une denrée précieuse et monnayable. "Le mouvement de hausse de la bourse tendrait à me faire croire à des négociations sérieuses; car ce pays-là est plein de tricheries et quand on voit monter les fonds sans cause connue, on est toujours fondé à croire que le fait est produit par des fripons (je dis de grands fripons et non ces petits coquins qui vont aux

¹ VI, 1, p. 221.

² Lettre à A. de Circourt du 16/09/1855, XVIII, p. 265

assises) lesquels profitent des nouvelles qu'ils savent et que le public ignore."¹ Quoique pour ce qui concerne la guerre de Crimée, ce sera sans doute son correspondant, A. de Circourt, donc, qui évoquera sans doute le plus clairement possible le lien sournois et ambigu entre les intérêts matériels ou de carrière de certains et la poursuite de la guerre. "Sur la grande question de la paix, les sentiments du public ne sont pas douteux; sauf les ambitieux *sanguins*, suivant la belle expression de Persigny, qui rêvent des profits illimités pour eux-mêmes, sauf aussi pour les officiers qui ont repris la soif des grades et de pensions qui les caractérisait à la noble époque de l'Empire, chacun souhaite la paix.[...]"². Et l'on voit ainsi au travers de cette harangue hargneuse, combien les affairistes peuvent parfois parfaitement s'entendre avec les militaires. Il y a dans une société moderne, des accointances de fait possibles que l'analyste a tout intérêt à identifier, des dépassements de conflits de valeurs par des communautés d'intérêts aussi importants à comprendre que les dépassements possibles de différences de comportements par des mêmes valeurs secrètes (le goût de la chance, commune au bourgeois comme au militaire par exemple).

Bref ce ne sont pas seulement les pauvres Lumières limitées ou l'esprit maquignon du peuple qui peuvent s'accommoder, tout au moins ponctuellement, d'une guerre, ce sont aussi les Lumières censément plus vastes des hommes de plus hautes sphères qui savent aussi se satisfaire ponctuellement d'un conflit³. Quand bien même ne s'agirait-il pas, certes, d'en conclure que ce sont les industriels et les financiers qui sont toujours et eux seuls à l'origine des conflits. Quoiqu'il en soit, à suivre un Tocqueville moraliste découvrant le "monde" de la politique, son théâtre, ses coulisses, ses arrière-cours ou ses arrière-cuisines, on s'aperçoit que la réalité peut déranger tout de même bien des vues rapides et lénifiantes sur la valeur du commerce, au point d'imaginer que le sens des responsabilités est souvent encore moins vif chez certains que le sens des opportunités chez d'autres.

¹ A. A. de Circourt, 6/12/1855, XVIII, p. 288.

² A. A. de Tocqueville, lettre du 10/12/1855, XVIII, p. 292.

³ Voir A. Gramsci, *Pourquoi je hais l'indifférence*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2012, p. 177-187. P; 181 : "Parce qu'il y a des professionnels de la guerre, parce qu'il y a ceux qui profitent de la guerre, quand bien même la collectivité, les collectivités nationales n'en retireraient que des morts et des ruines."

y: Ensuite, on peut noter que l'ordre ici, qui est le cadre du "marché" rend quelque peu indifférent à la nature ou qualité de celui-ci au regard de certaines valeurs. Nous avons vu en effet que la passion de l'ordre, de la tranquillité publique, pour ce qui concerne l'intérieur, pouvaient s'accommoder de beaucoup de choses, y compris de la corruption ou du despotisme. Combien n'en serait-il pas de même pour ce qui concerne le commerce international, combien ne voudrait-on pas "avant tout" l'ordre dans ces pays, quels que soient les corrélats de celui-ci ? Conceptuellement, l'ordre, c'est la paix comme pure forme, sans contenu éthique ni signification humaine. Si la paix peut être le signe de l'apathie morale, la paix peut être aussi un espace où se déploie des formes d'agressivité ou des passions qui n'ont rien de nécessairement positives pour le corps social. Il y a des paix qui ne sont pas seulement des pauses, des répit entre des périodes de tensions et d'affrontement avérées, non pas seulement des temps de préparation à la guerre, ou de reconstitution des forces, mais aussi bien l'espace de déploiement d'une violence véritable, une façon feutrée, plus ou moins insensible ou invisible de continuer la guerre, ou si le mot ici est inadéquat, d'inventer ou de laisser s'exprimer d'autres formes de violences moins immédiatement régulées et autorisées par le politique.

Ainsi, par exemple J. F. C. Fuller en parlant de la valeur, selon lui, de la paix pour les marxistes, insistera sur la valeur de moyen qu'elle peut être pour produire son contraire, en réponse en quelque sorte à la guerre entre classes qui existeraient toujours à l'intérieur de chaque société. "Donc, puisque les hommes d'État et les politiciens d'Occident sont si ignorants de la technique de la guerre marxiste, il y a lieu de répéter et de signaler que la paix est pour les marxistes un instrument de subversion, c'est-à-dire de conquête, autant qu'un répit employé à préparer la guerre. Si la paix doit être conclue entre un pays communiste et une puissance capitaliste, ce n'est pas pour mettre fin aux hostilités, mais plutôt pour les faire passer du champ de bataille des armées au champ de bataille des classes"¹. La paix peut être donc une fin, un moyen, ou un masque. Et Tocqueville, on le sait, au demeurant, et nous allons y revenir, n'est pas

¹ J. F. C. Fuller, *op. cit.*, 1963, p. 198.

insensible à ces formes de violence dissimulées, qu'il s'agisse de la façon dont les indiens sont traités aux États-Unis ou ce qu'il advient aux ouvriers soumis à la nouvelle aristocratie industrielle par exemple. Qu'il sache en tenir compte est un autre problème.

Cela étant, on serait ici bien en droit d'imaginer que la privation des libertés dans un pays avec lequel sont en relation des commerçants, privation qui peut leur donner l'impression que sous ce gouvernement leurs intérêts seront mieux sécurisés que sous un gouvernement moins autoritaire, peut très bien susciter à long terme les troubles, voire les enthousiasmes révolutionnaires qu'ils redoutent plus que tout. A trop se soucier à court terme de l'ordre à tout pris, à se désintéresser, voire à redouter les libertés publiques, le commerçant, à courte vue (mais peut-il ne pas l'être ?) peut compromettre le devenir de ses bénéfices, de ses investissements ou des paiements qu'il attend. C'est ainsi: le commerçant, par son aveuglement intéressé, non seulement peut oublier certaines valeurs non monétaires, il peut aussi se préparer des lendemains peu rentables. Mais précisons.

Par le problème des valeurs, plus concrètement, en l'occurrence, on peut désigner tout d'abord ce qui fait l'objet même du commerce, la nature de la marchandise. Et la traite des noirs qui amènent d'ailleurs la France et l'Angleterre qui veulent l'interdire, à signer sur ce point des conventions (peut-être maladroites en leurs formes et modalités, eu égard à la qualité médiocre des relations entre les deux peuples) en est un exemple. Et l'on sait aujourd'hui que le commerce des armes, celui de certaines matières sensibles, certains transferts de technologies mis dans la balance pour emporter des contrats, que ces activités donc ne s'inquiètent guère de leur signification éthique, de leurs conséquences en terme de sécurité nationale ou internationale, de leurs implications sociales à long terme . C'est là un fait qu'il est inutile de rappeler.

C'est que le commerce, il est vrai, nous le découvrons de façon immédiate avec la question de l'esclavage, s'il est régi, de fait, par une quête du profit, est aussi une intentionnalité qui s'efforce de transformer en marchandise tout ce qui est, y compris sans doute son autre (la violence, l'insécurité, les passions généreuses, les idées désintéressées). Et cela quelles qu'en

soient les conséquences sur l'équilibre d'une société qui a sans doute besoin que soient préservées certaines de ses sphères (culture, politique, religion) de la contamination par l'hybris du profit, de l'objectivation et de la marchandisation. Or, c'est le propre de chaque activité de vouloir transformer et juger le maximum de choses, d'objets, en la forme qu'elle maîtrise et sur laquelle elle exerce son expertise et ses compétences. Un peu comme le thérapeute qui voudrait transformer en symptôme le moindre comportement pour y puiser la légitimité de son action, l'élargissement potentiel de son activité, ou l'intellectuel qui voudrait mettre en discours l'Etre lui-même ou le silence, quitte à dire encore pourquoi il ne peut y parvenir, puisant dans cette impuissance dite, un surcroît de prétexte à discours. Il serait absurde d'imaginer que le commerce sache ou puisse s'interdire de chercher à marchandiser telle activité ou telle réalité, sauf à concevoir qu'une logique de comportement, une dynamique sociale sache immédiatement s'autoréguler en vertu de la prise en compte d'un projet humaniste plus global. C'est bien là, déjà, cette inquiétude qu'exprimait Montesquieu dans un texte célèbre, lorsqu'après avoir souligné la valeur iréniste du commerce international, il soulignait aussi combien ce commerce finissait par imprégner, "marchandiser" les relations humaines et les comportements d'ordinaire plus spontanés ou généreux. "Mais, si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales: les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent.

L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres."¹

C'est là l'intentionnalité du commerçant moderne qui, effectivement est étranger, en sa logique à celle de certaines valeurs, et à plus forte raison de la religion, de la politique, qui nécessitent sans doute, pour qu'elles restent porteuses de sens, un espace, un temps à l'abri de

¹ Montesquieu, *Esprit des lois*, ch. XX, 1: Oeuvres Complètes, "Pléiade", Gallimard, T. II, p. 585-586.

cette dynamique de marchandisation et de calcul du profit. Alors même, il est vrai, que la religion, dans une société démocratique, doit selon Tocqueville se présenter comme inscrite dans une logique de l'intérêt particulier, pour se faire accepter. Comme si la vertu était promue ou réduite à un contrat d'assurances pour l'éternité.

Au point, au demeurant, que le commerce international sait ou peut se montrer relativement indifférent, ou plutôt peu regardant, quant aux institutions des pays impliqués dans ces échanges. L'essentiel étant que les échanges en question, les investissements, les débouchés ou les marchés soient sécurisés, les sociétés modernes n'ont pas toujours intérêt donc, croient-elles, à ce que les sociétés avec lesquelles elles commercent aient en fait des institutions libres. C'est que qu'exprimait Tocqueville à la séance du 20 janvier 1845, lors de la discussion de l'adresse, en comparant les situations et les intérêts respectifs, commerciaux, entre autres, de la France et de l'Angleterre: "Il est vrai que l'Angleterre et la France ont des institutions libres; mais l'Angleterre et la France n'ont pas un égal intérêt à faire triompher la cause des Institutions libres dans le monde : d'où il résulte que très souvent cette analogie apparente du point de départ n'empêche pas qu'elle ne tienne une conduite très différente vis-à-vis des étrangers"¹. Et même si dans ce discours Tocqueville vise essentiellement l'Angleterre, le constat peut valoir pour nombre d'autres nations, y compris pour la France elle-même, qui en tout état de cause, selon lui, ne saurait faire de la cause de la liberté dans le monde, la règle ultime ou première de sa politique étrangère. De même qu'une marchandise n'a pas d'odeur, un "client" ou un marché n'en a pas davantage, pourrait-on dire. Et le pays qui garantit la transaction pas davantage. Nous sommes bien entrés, avec Tocqueville, dans les nécessités ou les intérêts supérieurs de la nation qui se sent ainsi concerné par le dossier du commerce extérieur.

Et il faut comprendre ici que la logique du court terme, de la rentabilité d'une mise, de la sécurisation d'un investissement, ne s'inscrit donc même pas dans une théorie de la démocratisation du pays tiers, par le développement des échanges, et le triomphe du libre-

¹ III, 2, p. 426.

échange. Il est possible d'imaginer ainsi que la logique commerciale de ressortissants d'une démocratie ne soit guère favorable à la démocratie ou démocratisation du pays avec lequel on échange, si on entend cette fois par là par démocratie, un régime parlementaire, et un Etat soucieux du respect des droits de l'homme, et de la mise en application d'un code du travail.

z: Enfin, il y a peut-être une autre façon de dire que l'ordre, la tranquillité des relations internationales, en quelque sorte est une notion qui effectivement, n'a peut-être qu'un lien diffus et non pas nécessaire avec la liberté, la justice et l'humanité. Si le commerce se désintéresse de la question de savoir *de quoi* il y a commerce, *d'avec qui* il y a commerce, il peut aussi se désintéresser *des effets, des retombées, des conséquences* de ce commerce sur le pays et les populations avec lesquelles il y a commerce, de même qu'il peut se désintéresser au demeurant de ses effets sur son propre pays.

C'est ainsi que si Tocqueville sait ou se croit autoriser à ironiser à propos du génocide légal des indiens¹, s'il sait dénoncer l'usage du droit qui peut aussi bien servir la tyrannie que défendre la liberté contre le mépris des formes si fort dans les sociétés démocratiques², il sait aussi dire combien le commerce en introduisant des biens dans une société qui ne les produit pas, crée des besoins qui bouleversent l'équilibre économique et l'identité culturelle de celle-ci. N'importe quelle forme de commerce n'est pas toujours un *bien* pour toutes les parties. "Les européens ont introduit parmi les indigènes de l'Amérique du Nord les armes à feu, le fer et l'eau-de-vie; ils leur ont appris à remplacer par nos tissus les vêtements barbares dont la simplicité indienne s'était jusque-là contentée. En contractant des goûts nouveaux, les Indiens n'ont pas appris l'art de les satisfaire, et il leur a fallu recourir à l'industrie des blancs. En retour de ces biens, que lui-même ne savait point créer, le sauvage ne pouvait rien offrir, sinon les riches fourrures que ses bois renfermaient encore. De ce moment, la chasse ne dut pas seulement pourvoir à ses besoins, mais encore aux passions frivoles de l'Europe. Il ne poursuivit plus les bêtes des forêts seulement pour se nourrir, mais afin de se procurer les seuls objets d'échange

¹ Cf. I, p. 34-355.

² Sur l'ambiguïté des intérêts et de la nature des légistes, cf. I, 1, p. 275-277.

qu'il pût nous donner. Pendant que les besoins des indigènes s'accroissaient ainsi, leurs ressources ne cessaient de décroître"¹. Le commerce, les affaires, le souci du profit, pourraient bien être une arme de guerre subtile, en provoquant non seulement la mort d'individus, de par ses insouciances écologiques, par exemple, mais plus insidieusement en brisant les résistances culturelles de l'autre partie, résistances qui exprimaient les conditions de la cohésion sociale.

Le commerce a ainsi contribué davantage à la disparition des indiens que la guerre ou leur "refus" de se civiliser. Et ce qui est valable pour un peuple installé sur le territoire de l'Union, comment ne le serait-il pas tout autant pour un peuple installé au-delà des frontières de celui qui veut commercer avec lui. Ces bouleversements économiques, sociaux, culturels, n'est-ce pas là une forme de violence qui pourraient expliquer en retour une bellicosité "réactive" de ces pays, de ces populations qui avaient pu accepter d'abord volontairement de commercer ? Qui auraient par exemple accepter les règles du libre-échange au nom de la démocratie, pour s'apercevoir peut-être qu'ils n'auront peut-être aucunement ainsi le développement attendu, et peut-être prenant conscience que les pays démocratiques développés se gardent bien pour leur propre compte, aujourd'hui encore, d'appliquer véritablement ces mêmes règles².

Or, ce commerce volontaire, entre pays plus ou moins développés, ratifiant l'image de l'échange pacifique qu'il peut vouloir se donner, n'est pas, historiquement et sociologiquement parlant, on peut le rappeler, toujours la norme. Pensons par exemple au Traité de Nankin d'août 1842³ qui impose l'ouverture des ports chinois au commerce européen, et à la guerre anglo-française contre la chine en 1857-1858⁴. Marchés "forcés" qui n'offusquent guère Tocqueville, tant celui-ci est prêt à en découdre avec "l'immobilité" chinoise et à se satisfaire de l'impérialisme de "la race européenne". Le refus de commercer, faut-il le rappeler, a longtemps été pensé par les juristes comme un motif de guerre juste, tout autant ou sinon davantage que la

¹ I, 1, p. 337.

² Ainsi par exemple des Philippines depuis leur entrée dans l'OMC, au regard de l'attitude des États-Unis, sur cet exemple, cf. Caillé, [2004], p. 65, 66.

³ A Reeve, lettre du 12/04/1840, VI, 1, 58, note 2. Voir K. Polanyi, *op. cit.* p. 52.

⁴ Lettre à Reeve du 30/01/1858, VI, 1, p. 252, 253, note 2.

liberté de mission et la différence de religion (que ce soit chez Grotius ou même F. de Vittoria parlant de la guerre faite aux indiens)¹.

Bref, quand bien même ne serait-ce pas la canonnière qui ouvrirait les marchés et contraindrait aux échanges, (or, l'on doit tout de même rappeler "que l'histoire des démocraties occidentales a commencé par être celle des conquêtes coloniales, que ces dernières se sont opérées d'une manière qui était tout sauf pacifique et que le nombre des victimes n'a rien eu à envier à celui des victimes des totalitarismes"² en sachant se saisir de tel ou tel prétexte³, quand bien même serait-ce là une façon comme une autre d'accélérer l'histoire et le progrès, il n'en reste pas moins, que le commerce peut se croire aisément ou se déclarer irresponsable quant à ses effets à long terme, politiques, économiques, sociaux, culturels. Pour le dire de façon plus synthétique, soit il peut et sait se présenter comme immédiatement positif, et nous avons les grandes thèses de l'irénisme du commerce, du cheval de Troie, ou plutôt le noble héraut des libertés politiques⁴, soit il se déclare comme étant une forme de la nécessité contre lequel on ne peut pas grand-chose, sachant que la dite nécessité appelle ou sanctifie des esprits mûrs capables de la voir et de l'accepter, soit il se présente comme un progrès mais qui s'inscrit dans une inévitable dialectique un progrès qui effectivement a donc aussi néanmoins son "coût", sa bonne mesure de négativité.

Si l'on accepte donc le postulat que tout le monde y gagne en terme de bien-être économique, de biens matériels, ce qui suppose aussi que chacun ait au départ quelque chose, et suffisamment à échanger, il n'en reste pas moins que ce gain n'est peut-être pas réparti de façon à éviter que ne se développe chez certaines parties le sentiment d'une inéquité, quand ce n'est pas une spoliation, lorsque le négatif de ces échanges ne se révèle pas suffisamment ou assez rapidement dialectique. Le commerce est de fait une dynamique qui construit une image de lui-même qui l'autorise à ne pas avoir à prendre en charge ses effets ou dommages collatéraux, qu'ils

¹ Cf. sur ce point D. Thivet, *Une Pensée Hétérodoxe de la Guerre, de Hobbes à Clausewitz*, PUF, Paris, 2010, p. 120, mais aussi C. Schmitt, *Le nomos de la Terre*, Puf Quadrige, 2008, p. 109-117.

² A. Caillé, [2004], p. 52

³ Cf., l'exemple de la prise de Pékin en 1860, in lettre à N. Beckwith du 6/02/1858, VII, p. 224, note 1.

⁴ Selon A. Caillé [2004], p. 62, pour exemple, le "dogme" d'une grande institution internationale comme le FMI serait bien celui que la démocratie résultera du développement économique, et non pas l'inverse.

soient moraux, politiques, écologiques, ou mêmes économiques, lorsqu'elle ne les nie pas tout simplement. Or il n'y a aucune raison que ces dommages collatéraux, ses effets négatifs n'existent pas si l'on considère la finalité avérée de cette dynamique ainsi que la rationalité instrumentale à laquelle elle soumet ses démarches et ses procédés. Il s'agit de faire en sorte de produire un effet de rareté pour dégager du profit, non pas seulement de rendre disponible ce qui existe, ou de faire en sorte que les biens puissent se partager gratuitement et de la façon la plus équitable pour tous. La chrématistique l'a emporté sur l'échange raisonnable ; la recherche du profit à l'infini par et pour l'argent annule violemment les bienfaits d'échanges qui n'obéiraient pas à cet *hybris*.

De même qu'il serait absurde que la rationalité instrumentale dans le domaine technique renonce à produire la bombe atomique, il serait stupide de demander à la rationalité économique de s'interdire une opportunité de bénéfices, sous prétexte qu'il y aurait des problèmes humains à considérer. Cela est certes toujours envisageable, même si l'on peut comprendre que la probabilité pour qu'un individu accepte de sortir de la rationalité dans laquelle il exprime sa compétence, obtient sa sécurité matérielle, voire sa reconnaissance, se donne le sentiment d'être donc efficace et rationnelle, est somme toute assez faible. On se rappellera ici le mot d'Upson Sinclair: "Il est difficile de faire comprendre quelque chose à quelqu'un quand son salaire repose d'abord sur la nécessité qu'il ne comprenne pas"¹. La rationalité du profit est une rationalité de la performance. Et dans une culture de la performance, il est terriblement difficile de comprendre les "effets", de prendre la mesure de ceux-ci, au-delà de la performance précise et soigneusement délimitée, de l'abstraction si satisfaisante qu'elle représente pour ceux qui les mettent en œuvre. Si Günther Anders parle de l'aveuglement à l'apocalypse, de notre difficulté à comprendre, à nous représenter la réalité que nous avons engendrer, ses conséquences², il n'est pas absurde de dire que les commerçants ne parviennent pas, et ne veulent pas parvenir à se représenter les implications véritables des profits qu'ils dégagent. De même que le nucléaire

¹ Upson Sinclair (1878-1968), cité par J. Grange in *Pour une philosophie de l'écologie*, Pocket, Agora, 2012, p. 23.

² Cf. Anders Günther, *L'obsolescence de l'homme, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, (1956): Édit. de l'encyclopédie des nuisances, Édit. Ivrea, Paris 2002, p. 261-344.

signifie d'abord sécurité, paix et indépendance énergétique, de même le commerce signifie prospérité et pacification des relations internationales. Tocqueville est un moraliste, et un analyste politique de son époque, non pas un psychologue ou un philosophe d'aujourd'hui intellectuellement choqué par les menaces globales et les déresponsabilisations générales et structurelles. Ce qui l'empêche peut-être d'examiner donc plus précisément combien les comportements modernes ne cessent de se construire sur un jeu complexe entre la rationalité, le souci de la projection, et en même temps le déni d'une responsabilité à plus long terme ou l'impossibilité de se représenter en fait ce plus long terme. Mais il y a tout de même bien chez lui, tout de même, le pressentiment du problème que représente, sur des points ou exemples précis, le kaléidoscope de la volonté et capacité de compréhension, de projection et de responsabilité de chacun, ainsi que du rôle de la raison légitimante et calculante dans tout cela. Et comme penseur politique ou sociologue, il lui appartient de s'efforcer d'apprécier sur le long terme les dynamiques, les tendances et les structures réelles d'une société, par-delà les représentations que les individus, portés par leurs passions, leurs idées ou leurs intérêts peuvent se construire de celles-ci.

On aurait pu apprécier encore que Tocqueville développât davantage la question de la violence du commerce qui somme toute sait parfois accepter l'aide ou l'avant-garde de la canonnière, elle-même brillamment parée de ses justifications libératrices ou civilisatrices, qui peut sécréter de terribles dommages culturels, sociaux par l'inéquité des bénéfices qu'il permet, une sorte de violence qui se dénie, comme la violence insensible d'un despotisme doux, à l'encontre de la violence franche de la guerre, mais qui peut effectivement donc donner naissance à une bellicosité réelle sur le plan international. Mais ce serait là vouloir que Tocqueville abandonne son regard de moraliste devant les contradictions de la société américaine (son rapport aux noirs, aux indiens) pour redevenir un analyste lucide devant les injustices sociales qui peuvent expliquer l'esprit révolutionnaire de 1848¹, ou un homme politique avisé se défiant sinon humainement, du

¹ Ces fameuses fausses idées, qui selon lui, seraient responsables de ces événements, Cf. lettre à N. W. Senior du 10/04/1848, VI, 2, p. 101, et à P. Clamorgan, du 7/03/1848, X, p. 449.

moins politiquement aussi, donc, de la colonisation de l'Algérie, ou de l'établissement des Anglais en Inde. Mais l'on sait que ce serait peut-être trop attendre de celui-ci. On le sait, il y a toujours pour Tocqueville assez d'égalité comme cela. Et si se battre pour les libertés est bien et grand, en principe, en revanche ceux qui se révoltent contre les relations commerciales qu'on leur impose ne peuvent qu'être des barbares. Et l'on sait aussi que la liberté doit se défier d'un souci exacerbé de l'égalité qui dévoie l'idée de justice en ignorant les principes fondateurs de la civilisation (la propriété par exemple), les droits de la civilisation et les nécessités de la grandeur d'une nation (la colonisation donc), ainsi que les exigences d'un humanisme qui veut faire de l'homme un être autonome et sachant se prendre en charge (au lieu de réclamer un droit au travail par exemple). Il y a bien une bellicosité d'une société démocratique, conquérante de territoires, mais cette conquête ne semble pas enfreindre le droit de la guerre qui reste pour lui, en toute sa rigueur, surtout valable à l'intérieur de la sphère des nations civilisées.

Doit-on dire que ce clivage étant aujourd'hui résorbé, le problème dont Tocqueville était le symptôme ayant disparu, la guerre ne pourrait plus se justifier au nom de la civilisation, et en l'occurrence de la démocratie libérale ? A cette question, le XX^e y aura répondu à sa façon.

Si Tocqueville, le libéral, peut donc dénoncer le génocide des indiens (ou l'ethnocide), s'il peut dénoncer l'esclavage, il ne lui semble pas qu'il y ait une injustice belligène de droit dans les agissements militaro-commerçants des pays européens dans d'autres parties du monde, à l'égard d'autres nations moins "civilisées". Le Tocqueville moraliste, ou analyste de la *Démocratie en Amérique* "trahit" parfois l'homme politique qu'il va devenir et qui peut continuer à dénoncer le primat de certaines valeurs matérielles sans dénoncer pour autant une politique étrangère dans laquelle les considérations commerciales ne sont pas toujours absentes, ainsi qu'un commerce qui, par l'inéquité sur laquelle il repose contient inévitablement des éléments belligènes. Et s'il ne dénonce donc pas davantage la nature et les formes du commerce international, alors même qu'il en est témoin, c'est donc d'une part, parce qu'il ne saurait dénoncer les principes d'une politique étrangère qui fonctionne tout de même sur le même mépris du droit des peuples

ou de la souveraineté des nations qui n'ont pas le bonheur d'être européens, et d'autre part parce que son souci de justice en la matière s'ordonne toujours en général autour d'un double clivage (les classes supérieures et le peuple, en France, les nations civilisées et les autres pour ce qui relève de la politique étrangère). Il n'est pas aveugle à la violence morale du commerce, à ses effets dévastateurs, par-delà les mœurs pacifiques qu'il exprime, mais il fait montre effectivement d'une indéniable cécité lorsqu'il ne s'agit plus seulement de juger les américains. Au point de ne pas comprendre pourquoi au fond les ouvriers bougent si peu lors du coup d'État de décembre 1851 pour défendre un régime qui avait fait tirer sur eux ou de trouver là matière à exprimer son dédain à l'endroit des classes si peu soucieuses des "libertés".

b: Le dépassement des préjugés. Cela étant, si l'on accorde que la logique marchande ou commerciale mise davantage sur la paix, parce que celle-ci signifie avant tout l'ordre et la tranquillité au niveau des relations internationales, et si on laisse de côté les effets désastreux que peuvent avoir l'introduction dans les économies de nouveaux besoins, entraînant éventuellement un déficit de plus en plus fort de la balance des échanges entre les parties, il est tout de même possible de rendre hommage, semble-t-il d'un point de vue humaniste, à la rencontre de l'*autre* que cela suppose.

x: Certes nous sommes là, dans la cadre d'une intention de départ intéressée, comme peut l'être aussi la guerre dans sa recherche du "contact" avec l'ennemi. Mais il n'en reste pas moins que ce "contact" avec un client ou fournisseur potentiel suppose, se nourrit d'une certaine connaissance qui entraîne sans doute inévitablement à terme une connaissance plus fine, moins immédiate ou intéressée de l'autre. Bref, le commerce est ou serait une ouverture à la différence culturelle, contribuerait à donner corps à cette idée d'humanité qui semble être l'aboutissement logique de l'idée d'égalité et de son potentiel intrinsèque, d'un point de vue rationnel, d'universalisation. L'intérêt l'emporterait sur les préjugés nationaux, ou serait capable de faire en sorte que ces préjugés nationaux soient laissés de côté; une façon comme une autre

peut-être de laisser le champ libre, peut-être si les circonstances s’y prêtent, si l’une ou l’autre des parties ne développe pas le sentiment que ce qui en jeu, c’est ni plus ni moins sa survie économique ou son identité culturelle, de laisser le champ libre à une connaissance plus satisfaisante, à un respect de la différence, pour user d’un vocabulaire moderne. Tocqueville n’ignore pas cet aspect-là. “Il n’y a pas de volonté souveraine ni de préjugés nationaux qui puissent lutter longtemps contre le bon marché. On ne saurait voir de haine plus envenimée que celle qui existe entre les Américains des États-Unis et les Anglais. En dépit de ces sentiments hostiles, les Anglais fournissent cependant aux Américains la plupart des objets manufacturés, par la seule raison qu’ils les font payer moins cher que les autres peuples. La prospérité croissante de l’Amérique tourne ainsi, malgré le désir des Américains, au profit de l’industrie manufacturière de l’Angleterre”¹.

C’est ainsi, guerre ou commerce, le contact favorise la connaissance, qui permet de dissoudre le préjugé belligène, qui permet de se comprendre et de façon idéale de s’apprécier, qui permet enfin de dégager l’idée d’humanité². L’équation est optimiste : le contact entraîne la connaissance, celle-ci détruit la défiance, en détruisant l’ignorance, et rend possible une certaine confiance qui favorise et sécurise, moralement s’entend, à son tour les échanges. Nous sommes bien là dans le discours libéral classique en ce début du XIX^e siècle où l’on peut parler conjointement de la solidarité des intérêts, de la rencontre des cultures, de la paix qui doit s’en conclure, tout cela bien sûr sous l’impératif de libéralisation des échanges. De Jean-Baptiste Say à Frédéric Bastiat, en passant par William Channing et bien sûr Richard Cobden, l’optimisme est le même. Abolir les frontières économiques, c’est déjà abolir les frontières politiques, laisser parler les intérêts communs de tous³. Et Joseph Garnier, dans son *Traité d’économie politique*, sept fois réédité entre 1850 et 1875, associera parfaitement liberté des échanges, “pénétration réciproque des idées” et sentiments “d’estime et de confraternité” entre les peuples. Sans donc avoir à

¹ I, 1, p. 424, 425.

² Voir. XVI, Séance publique annuelle des cinq Académies, 25 oct. 1851. p. 227. “Le commerce guérit des préjugés destructeurs” dit Montesquieu dans *L’Esprit des Loix* (*op. cit.*, p. 585).

³ Voir P. Renouvin et J.-B. Duroselle, *op. cit.* 1991, p. 261.

renoncer à une philosophie du développement, à une éthique du bien-être et de la prospérité, sans donc à avoir se contenter de l'austérité non-violente des Quakers, le commerce réaliserait au fond le projet pacifiste d'un William Ladd, d'un William Burritt, ou d'un Henry Wright s'ingéniant à récuser le droit de glaive.¹

Nous entrons dans un cercle vertueux possible. Le besoin, aussi artificiel soit-il, rapproche les parties, alors que la guerre se nourrit de la distance, de la peur et de l'ignorance de l'autre. Et on peut noter qu'il ne s'agit pas nécessairement alors de contact entre deux démocraties, entre deux semblables cultures de l'égalité. Le contact commercial, en lui-même est un grand égalisateur. Il ramène les hommes à leur commune identité d'êtres de besoins ou de désirs, dans le temps même où il réduit toute chose à l'état de marchandise, comment ne contribuerait-il pas à un rapprochement fondamental, quoique par définition matérielles, avant même la concurrence ou la rivalité qu'il peut engendrer ? Le commerce semble produire de l'égalité, presque en parallèle de celle que produit l'égalisation démocratique des conditions.

Et si l'on y ajoute une culture de la négociation, comment ne pas parler d'une intention d'ouverture pacifique à l'autre, par-delà ou en dépit d'ailleurs de l'esprit de trafic tous azimuts. C'est d'ailleurs bien là un des éléments constitutifs de la thèse de la paix démocratique.² Si le commerce est l'art du compromis, le respect du droit donc, cette "culture" transposée dans les relations internationales, ne peut que faciliter un rapprochement, encourageant une politique du compromis, de la négociation, et respectueuse du droit. Ce que Tocqueville certes, ne souligne sans doute pas suffisamment, pour en pas dire pas du tout. Au point donc que l'on pourrait imaginer qu'une culture du commerce, est aussi efficace, pour engendrer une culture internationale iréniste, qu'une culture véritablement démocratique.

La politique internationale d'une société commerçante n'aura rien à voir avec la politique internationale d'une nation qui pense le politique sous l'égide du sacré, de ce qui n'est jamais négociable (identité ou territoires).(sur ce point de la tension entre deux visions de la

¹ Voir P. Renouvin et J.-B. Duroselle, *op. cit.*, p. 260..

² Voir A. Caillé, [2004], préface de B. Boutros-Ghali, p. 13.

politique, comme économie, ou comme religion.¹

Mais comment penser cette rencontre, cette connaissance, cette communication entre deux pays, alors même qu'elle ne se ferait pas au détriment de l'un ou de l'autre, alors même qu'effectivement elle permettrait de crédibiliser l'idée d'humanité trouvant là sa concrétisation ou sa version matérialiste, en quelque sorte ?

y: Eh bien, de fait, dans l'optique de la logique tocquevillienne, il serait pertinent ou à tout le moins possible de rapprocher ce phénomène d'homogénéisation du fameux activisme de l'individu démocratique. De même que celui-ci en la diversité de ses manifestations se révèle somme toute assez monotone, régie uniquement par la même si molle intentionnalité du gain et du profit, de même ce processus d'homogénéisation est une expression sur le plan des relations internationales, en dépit de son apparence positive, et de ses aspects intéressants et pacifiques d'une perte de la différence, d'une dévitalisation des identités nationales. De même que l'individu disparaît de plus en plus dans la foule², pourrait-on dire, la nation se perd dans l'idée d'humanité. De même que les individus se ressemblent de plus en plus, de même les nations entre elles. Certes, la pensée de Tocqueville ne fonctionne pas seulement sur ce schème pessimiste, mais il serait totalement abusif de prétendre qu'il se rallie sans ambages à l'optimisme des Lumières ou à un délire fantasmatique du rationnel qui recherche immédiatement le *par-delà* des différences culturelles, ces différences qui obscurciraient ladite clarté qu'elle est censée faire rayonner sur les peuples de la terre entière .

Et on notera ici, bien sûr, l'écart sensible avec le propos de son ombre B. Constant beaucoup moins réservé sans doute sur la culture transnationale et pacifique qui peut se développer ainsi, et dont le propos pourrait presque servir d'exergue aux tenants de la paix démocratique "Le commerce a rapproché les nations et leur a donné des mœurs et des habitudes

¹ Voir A. Margalit, *Du compromis et des compromis pourris. Réflexion sur les paix justes et injustes*, Denoël, 2012. p. 39-42.

² I, 1, p. 328.

communes; les chefs peuvent être ennemis, les peuples sont compatriotes.”¹ . Un enthousiasme qui s’explique sans doute d’une part par un moindre souci de la grandeur centrifuge de la nation que Tocqueville, et par la certitude que guerre et commerce ayant le même but, les progrès de la civilisation et de la raison ne peuvent que trancher en faveur du second. “La guerre est l’impulsion, le commerce est le calcul. Mais par là même il doit venir une époque où le commerce remplace la guerre. Nous sommes arrivés à cette époque” (*Ibid.*, p. 498). Tocqueville, lui se défie d’une telle philosophie de l’histoire qui voudrait s’ingénier à croire que l’homme est d’abord essentiellement un être de raison, de calcul, et que les passions sont appelées à s’effacer devant ceux-ci.

Doit-on alors nécessairement déplorer cette homogénéisation, cette perte de ces différences qui ne trouvent que trop souvent sans doute, que la seule forme de l’hostilité, de la défiance ou de l’orgueil nationale, pour se signifier les unes devant les autres ? On peut ici dire que Tocqueville hésite, comme il hésite constamment en général devant l’idée d’humanité. S’il accepte l’idée d’une Europe qui ne formerait bientôt plus qu’une seule nation, par exemple, pour reprendre ses propres dires², surtout pour ce qui regarde une identité qui se construit et s’affirme au regard de l’extérieur, de la barbarie que représente la Russie, sans parler des contrées qui échappent pour l’heure à la possibilité d’une interface satisfaisante avec la “civilisation”, il serait très loin de se rallier à un universalisme qui pour lui s’apparenterait trop aisément à un cosmopolitisme de même nature que l’indifférence que peut manifester l’homme démocratique à l’endroit de la vie publique; une deuxième façon de “louper” l’espace de la vie publique concrète et du sens qu’il peut déployer, que ce soit en matière de liberté, d’identité ou même seulement d’intérêt bien pensé. Une désaffiliation volontaire donc. Que l’on ne pense qu’à la sphère privée, ou que l’on se déclare de nulle part ou de partout, dans les deux cas, on est sûr que l’on a loupé l’idée et la concrétude de la citoyenneté . Parle-t-on alors du vaste monde ? De fait l’on ne pense

¹ *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in Textes présentés par M. Gauchet, op. cit., 1980, p. 511.

² Déjà citée, voir lettre à C. di Torigiani du 9/04/1842, VII, p. 292.

qu'au petit monde de l'intérêt le plus matériel et le plus étroit; on croit être ouvert sur l'horizon de l'universel, en fait il ne s'agit que de s'illusionner sur un individu muré dans la logique étroite de ses intérêts matériels. Un certain universalisme proclamé peut ainsi très aisément s'apparier conceptuellement avec l'individualisme spontané de l'âme démocratique. "Considérez chacun d'entre eux à une époque quelconque de sa vie, et vous le verrez préoccupé de quelques plans nouveaux dont l'objet est d'accroître son aisance; ne lui parlez pas des intérêts et des droits du genre humain; cette petite entreprise domestique absorbe pour le moment toutes ses pensées et lui fait souhaiter de remettre les agitations publiques à un autre temps."¹ Au fond l'idée d'humanité se dégage d'autant plus aisément qu'il y a moins de nations, et de nations libres, capables d'engendrer une belle diversité, source de cohésion, de sens et d'idéal pour leurs citoyens, même si cette idée d'humanité, exacte donc quant à son fond, pourrait censément être source possible d'inspiration pour les poètes des sociétés démocratiques² continûment d'ailleurs avec le renforcement de la conviction de l'existence d'un *seul* Dieu.

z. A tout prendre, le commerce cautionne et active donc l'idée d'humanité en faisant fi des différences fortes qui peuvent exister ou subsister, en abordant les hommes sous l'angle du fonds commun de leur tendance à commercer et à s'intéresser à tout prendre à leur seul bien-être. L'idée d'humanité pourrait alors se révéler aussi terne, à terme, que ce fameux dynamisme évoquée plus haut. Derrière le positif de la rencontre qui obvie à la violence première née de l'inquiétude ou de la colère, la logique d'une entropie psychologique ou civilisationnelle, la monotonie de la marchandisation de tout, et au premier chef de l'uniformisation et matérialisation des motivations. Le dépassement des préjugés ? Certes; mais par une mise entre parenthèses de la question du sens, des idéaux, par un rabattement vers des enjeux matériels, beaucoup plus que par une sublimation de ces problèmes culturels, beaucoup plus que par un dépassement dialectique des différences spirituelles vers un nouvel esprit plus ouvert et compréhensif.

On sait ce qui peut advenir alors; une différence réduite à un argument marketing,

¹ I, 2, p. 261.

² I, 2, p. 80.

bref la trajectoire qui de l'authentique aboutit au folklorique en passant par la case de l'exotique. Le pire est que ce progrès d'une homogénéisation culturelle par le bas, peut très bien se déployer sous le masque d'une universalisation "par le haut", par la raison, la civilisation, et ce qui seraient leurs exigences. Et c'est dans cette ambiguïté que le critère de la paix pourrait jouer sa partition ambiguë; laissant entendre que la raison a triomphé, que la civilisation s'est imposée, dans le respect, dirions-nous aujourd'hui, de la richesse de la diversité culturelle, alors qu'il s'agirait surtout de la paix que l'on obtient lorsque les valeurs matérielles ont fini par l'emporter sur tout et qu'elles savent se faire relayer par le politique ou le militaire pour faire taire ceux qui ne sont pas satisfaits du partage ou qui prétendent défendre ou promouvoir d'autres valeurs peu solubles dans la "morale" commune de cette mondialisation ou globalisation.

Et comment alors, retrouver alors la saveur de l'identité nationale, comment pouvoir imaginer encore le sens de ces "grandes et puissantes émotions publiques qui troublent les peuples, mais qui les développent et les renouvellent"?¹. On comprend alors toute la réticence qu'un Tocqueville moraliste pourrait éprouver à l'endroit d'une dynamique des relations internationales qui reposerait sur une tel processus d'homogénéisation et de transnationalisation, aussi iréniste qu'il puisse être éventuellement.

c: La constitution d'une certaine interdépendance complexe. Mais ce n'est pas seulement par une modification culturelle qu'agit le commerce, par l'imposition d'une homogénéité "morale" en quelque sorte, ce n'est pas seulement en recherchant avant tout l'ordre, et donc la paix.: c'est en modifiant aussi la nature même des relations internationales. Il ne privilégie pas seulement la plupart du temps la paix, il donne une nouvelle tournure à la structure de ces relations. D'une certaine façon, nous changeons de paradigme, plus ou moins explicitement. Tocqueville n'est pas Adam Smith. L'économie politique n'est pas son domaine de prédilection, nous l'avons dit, quoique que la dimension de certains problèmes économiques et

¹ I, 2, p. 269.

sociaux ne le laissent en rien indifférents¹ et quoiqu'il sache reconnaître pleinement l'importance de cette science².

Il n'en reste pas moins qu'il sait effectivement prendre la mesure des incidences et conséquences de l'économie sur les relations entre les nations. Pour le dire simplement, le schème de l'équilibre des puissances, aussi pertinent et pérenne soit-il à ses yeux, doit être affiné par l'idée d'une interdépendance plus ou moins complexe née du développement des échanges économiques et non pas seulement des accords diplomatiques. Il ne s'agit certes pas ici de plaquer la grille des auteurs de *Power and Interdépendance*³ sur une situation à bien des égards assez différente, (le clivage civilisationnel entre Europe et le restant du monde est toujours là, et le clivage de la guerre froide n'est pas encore passé par là), il ne s'agit pas de rappeler combien cette interdépendance est rappelé aujourd'hui dans nombre de textes internationaux, aussi bien comme possibilité de coopération que d'exposition à des menaces qui transcendent les frontières⁴, mais de montrer en quoi le "réalisme" auquel peut sembler se rallier si souvent Tocqueville pour des raisons qui relèvent tout autant de certaines convictions que de l'analyse de la donne en la matière, réalisme par lequel d'aucuns veulent le caractériser⁵ n'est en aucune façon chez lui une position dogmatique, rebelle aux enseignements et aux mouvements de fond de l'histoire, c'est-à-dire en l'occurrence au sens du développement des échanges commerciaux, quoiqu'il puisse rester fortement attaché à l'idée non seulement de souveraineté de l'État, mais aussi bien à celle d'identité nationale liée à cet État.

x: La première chose à noter est alors que l'on ne pensera plus seulement les

¹ Sur cette question voir E. Keslassy, *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, l'Harmattan, 2000., voir aussi *Tocqueville économiste*, in *Res Publica*, n° 40, janvier 2005. *Re(lire) Tocqueville*. Manuscrit Université, p.37-43.

² Voir ci-dessous lettre à Lord Radnor, 5/11/1843, VI, III, p. 78.

³ Robert. O. Keohane et Joseph N. Nys, *Power and Interdépendance*, 1977.

⁴ Voir art 71 de révision de la Charte de l'ONU, de 2005: "Nous considérons que le monde vit à l'heure de l'interdépendance et de la mondialisation et que nombre des menaces actuelles transcendent les frontières nationales, sont étroitement imbriquées et doivent donc être affrontées aux échelons mondial, régional et national, conformément à la Charte et au droit international, in P.-M. Dupuy [2006], p. 32.

⁵ Voir Partie II, déjà cité, Cohen Samy, "Démocratie et politique étrangère, repenser les termes du débat", Annuaire Français de Relation Internationales, AFRI 2000, volume 1, Édit. Bruylant, Bruxelles.

relations internationales en termes diplomatico-militaires. Ou à tout le moins, il faudra redéfinir le statut de ces deux formes d'actions et de régulations. Comme souligné en entrée, le commerce est bien une donnée véritable du rapport de puissances. Et concrètement, cette puissance est une puissance d'attraction et non pas de répulsion; le commerce est une donnée qui rapproche les parties. Pour le meilleur comme pour le pire, serions-nous tenter de dire pour user d'une formule consacrée. Ainsi des États-Unis, qui, s'ils sont géographiquement à l'abri d'une menace extérieure, ce qui est des plus avantageux quant à la question d'un pouvoir central puissant qui pourrait arguer de cette nécessité pour réduire les libertés, quant à celle de la charge des impôts qui devrait alors peser sur les citoyens, se voient ainsi "rapprochés", mis au contact des autres nations par le commerce et par le rôle de puissance maritime auquel ils aspirent. Ce qui n'est pas alors effectivement sans incidence non plus sur la politique intérieure et la question même de l'unité nationale.¹

C'est là un point intéressant. Rappelons en effet que Tocqueville avait commencé par dire que la position géographique des États-Unis² leurs institutions³ les mettaient à l'abri d'une guerre, et donc de la nécessité d'un gouvernement central fort; il découvre ensuite que du fait de la puissance maritime commerciale qu'ils sont sur le point de devenir, cet état de choses n'est plus décisif. Il leur faudra s'unir davantage. Le commerce rapproche les hommes et les peuples; mais le rapprochement, ainsi que la communication, ne saurait signifier immédiatement une situation qui serait "positive" "résolutive" de tensions, bref une situation positive ou une "solution".

On le voit, ici le développement du commerce crée du contact; et un contact de circonstance, de quelque nature qu'il soit, n'est pas sans toujours sans danger, sans inconvénient, lorsque les préjugés, la défiance, ou les ressentiments historiques sont par trop présents.

¹ I, 1, p. 386. "Quoique les Américains soient pour ainsi dire seuls sur leur continent, le commerce leur donne pour voisins tous les peuples avec lesquels ils trafiquent. Malgré leur isolement apparent, les Américains ont donc besoin d'être forts, et ils ne peuvent être forts qu'en restant tous unis."

² I, 1, p. 290.

³ I, 1, p. 320.

Ainsi lors de la guerre de Crimée par exemple, où les français en sont réduits à fréquenter les anglais. Si le brassage qu'autorise le commerce ou la guerre, la compréhension réciproque qui en découle, viennent après les premières mesures d'un échange qui n'est pas nécessairement sans fausse note ni tensions entre les interprètes de la partition, surtout en l'absence d'un chef d'orchestre capable de ménager les susceptibilités de chacun, il faut dire aussi qu'un accord précipité peut très bien se solder par un final qui ne serait rien d'autre qu'une disharmonie renforcée ou pérennisée. "Il paraît que de part et d'autre on ne peut pas se souffrir. La France et l'Angleterre sont comme deux hommes de caractère incompatible et qui non contents de vouloir vivre en bonne intelligence, ont entrepris de faire le tour du monde dans le même vaisseau. Ils ne peuvent guère manquer d'arriver au port, mortellement brouillés."¹

L'intérêt n'est pas tout, et ne peut suffire à tout, qu'il soit politique, militaire ou commercial. Il faut aussi tenir compte des pesanteurs de l'histoire, des aigreurs de chacun, du caractère national. On peut retrouver dans l'œuvre de Tocqueville de nombreuses attestations de l'importance accordée à ces crispations véritables que la chimie de l'intérêt ou de l'objectif commun ne peut suffire à réduire. Il y a là une temporalité, une épaisseur qui ne sont rien d'autre que la texture des relations humaines, de peuples à peuples, la pesanteur de la mémoire, quelle que soit la volonté du *calcul*, l'envie de les répudier comme secondaires ou de les ravalier au statut d'effets de rémanence dérisoires devant les progrès d'une certaine rationalité, qu'elle la rationalité économique ou la Raison d'État. Ainsi ce passage d'une lettre à Mrs Harriet Grote, du 28/12/1856 "Il me semble que je ne vois que trop se vérifier ce que je vous écrivais, je crois, avant la guerre, à savoir, qu'en voulant être trop intimes, les Anglais et nous pourrions bien devenir moins amis, et que deux peuples si différents et d'humeur si incompatible ne se marient pas impunément".²

Il y a bien là une réflexion intéressante que nous ne pouvons qu'évoquer, mais non moins réelle, sur ce problème des rapprochements factices ou pratiques qui exacerbent en fait les

¹ Lettre à A. de Circourt du 8/11/1855, XVIII, p. 282..

² VI, 3, p. 231.

tensions¹.

y: Le second point à souligner est qu'effectivement nous sortons nécessairement d'un *solipsisme de la politique étrangère* des États, aussi souverains, aussi indiscutablement souverains qu'ils puissent l'être et se vouloir tels depuis les traités wesphaliens du dix-septième siècle. Le commerce en effet entrelace et enchevêtre les intérêts des États, tout en évitant la nécessité de l'impérialisme pour répondre à leurs besoins, qu'il s'agisse de ce dont ils manquent, qu'il s'agisse de ce qu'ils produisent au-delà de leur demande intérieure.

Au point, il est vrai, que l'on saura parfois effectivement éviter un conflit pour préserver des intérêts commerciaux, quitte sans doute pour l'une des parties à devoir en rabattre de certaines ambitions politiques, et quitte aussi à sortir quelque peu désavantagée sur le plan commercial, acceptant donc une amputation de ses profits au nom de la préservation des autres. . Sans se rendre bien compte, toujours que la logique économique, la montée en puissance de son importance, de sa culture, dans l'ordre des relations internationales redéfinit l'ennemi potentiel. Se met en place ainsi en effet une culture du compromis au sens fort du terme, qui suppose donc que "l'autre camp est reconnu comme un partenaire légitime à la négociation"² . L'autre, s'il peut devenir un ennemi, n'est ni un criminel, ni un être inférieur; il n'est au pire donc qu'un rival. Et l'on peut toujours imaginer en droit des possibilités de résolution du conflit quand bien même il y ait divergence et conflits d'intérêts. La guerre avec un possible client, avec un possible associé, avec un possible marché, avec un État qui me détourne de certains profits ou de certains marchés, n'est pas et ne peut pas être de principe. Penser politiquement les crises internationales sous l'horizon d'une culture économique qui s'impose de plus en plus ne signifie certes pas les penser de façon altruiste; mais il n'en reste pas moins qu'elle tend à les penser par-delà certains blocages culturels qui rendent infiniment plus difficiles d'entrer dans une logique de la négociation, qu'il s'agisse en l'occurrence d'une Souveraineté sourcilieuse de l'État, d'une conviction religieuse figées sur ses fondamentaux ou de tels ou tels préjugés raciaux.

¹ Lettre à son neveu Hubert, le 14/03/1858, XIV, p. 344-345.

² Voir Margalit Avishai, *op. cit.*, 2012, p. 61, 62.

L'oeuvre de Tocqueville nous en fournit un exemple lorsque, suite à un différend entre l'Angleterre et les États-Unis à propos du Nicaragua, en 1856, dont un aventurier américains, William Walker s'était emparé, l'Angleterre préférera terminer celui-ci, en 1860, par le renoncement à son protectorat dans cette région, en tenant compte effectivement de l'importance des liens commerciaux qui unit les deux parties¹. On remarquera tout de même que les termes de cette conclusion dépend déjà du rapport de forces des pays en présence; et si l'un s'incline, en songeant à ses intérêts commerciaux, c'est aussi parce que l'autre peut faire valoir des arguments qui ne sont pas uniquement ceux du commerce. Les enjeux commerciaux sont bien causes de tensions, le compromis s'établit en tenant compte des rapports de puissance militaire, mais c'est bien la culture commerciale partagée, l'emportant sur des visions qui percevraient l'ennemi autrement que comme un rival économique, qui favorise tout de même le compromis final. Bref, les échanges commerciaux créent de l'interdépendance, et peuvent donc dans le même temps, occasionner des tensions; ils sont aussi ce qui favorise peu à peu une culture de la résolution des tensions en général, quelle qu'en soit la cause véritable, par des habitudes de négociations et de reconnaissance de l'autre comme un "égal" de principe dans celles-ci. La culture des échanges donne corps ou redouble une culture de la diplomatie qui parvenait sans doute plus difficilement à s'extraire de certains préjugés politiques ou blocages culturels. Et cette culture nouvelle qui imprègne sans doute peu à peu la logique des relations internationales n'est pas de trop pour pallier à une autre implication de cette interdépendance qu'elle favorise. On peut aider en général à favoriser la résolution de tensions ou de problèmes qu'on a contribué à créer et à étendre.

z; Car les intérêts de tous sont parfois effectivement et de plus en plus si bien entrelacés, qu'il n'est plus possible de *fixer* les problèmes, de localiser les différends ou d'éviter la contamination. Non seulement, la planète se rétrécit, même si est loin encore le temps où on pourra la dire "plate" . mais elle se densifie; les intérêts s'interconnectent et s'intensifient. Ce qui favorise alors l'extension, les répercussions des différends. Cette interdépendance complexe est

¹ Voir lettre à T. Sedgwick du 6/06/1856, VII, p. 167-168, note 2.

autre chose qu'un simple système d'ententes ou d'alliances entre nations idéalement autarciques en termes de puissance. Si cette structure peut décourager en général les tentations bellicistes, une fois le glaive levé, beaucoup seront "intéressés" de gré ou de force au conflit. Si les peuples démocratiques sont peu portés à se faire la guerre, parce qu'ils se ressemblent, parce qu'ils cultivent de part et d'autre des mœurs pacifistes de par leur goût avant tout du bien-être, parce qu'ils sont naturellement portés vers le commerce donc, cela ne rend pas néanmoins les conflits impossibles¹. La guerre entre nations démocratiques, nous dit Tocqueville, aussi peu probable qu'on puisse la croire, aurait alors trop aisément tendance à se répandre à l'ensemble de la zone ou du système concerné. C'est bien alors le commerce qui serait involontairement le facteur d'extension de la guerre. "Ainsi, d'un côté, il est difficile dans les siècles démocratiques, d'entraîner les peuples à se combattre; mais, d'une autre part, il est presque impossible que deux d'entre eux se fassent isolément la guerre. Les intérêts de tous sont si enlacés, leurs opinions et leurs besoins si semblables, qu'aucun ne saurait se tenir en repos quand les autres s'agitent. Les guerres deviennent donc plus rares; mais lorsqu'elles naissent, elles ont un champ plus vaste."² C'est bien le commerce qui pèse ici, qui influe sur la nature des relations internationales, bien plus que les États qui semblent effectivement perdre quelque peu l'initiative en la matière.

Le "enrichissez-vous" de Guizot, formule que l'on retient peut-être au-delà de sa pensée, et pour autant qu'il l'est véritablement prononcée, est devenue la devise des bataillons de commerçants qui arpentent et montent à l'assaut des terres encore à prendre ou des peuples barbares à circonvenir. Et elle est aussi le slogan des relations entre nations proches d'une même ère culturelle, dans laquelle on voudrait penser malgré tout la guerre comme étant une solution moins évidente, en cas de différends. Quoi qu'il en soit, ce n'est donc pas seulement le fait que les guerres démocratiques sont des guerres entre peuples entiers qu'il faut considérer, et non plus des

¹ I, 2, p. 270.

² I, 2, p. 287. Sur une Guerre mondiale ayant souligné cette interdépendance, cette intrication des liens entre les différentes nations qui composent une grande Société qui est loin d'être encore une grande Communauté, voir J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, *Œuvres Philosophiques*, II, Publications de l'Université de Pau, Farrago, Ed. Léo Scheer, Grappphic, 2003, p. 140-144.

guerres entre armées, c'est aussi le fait que la guerre qui voit s'affronter deux pays va se répandre dans l'ensemble de la zone concernée par les échanges. Si le commerce n'est pas l'unique vecteur de construction de cette interdépendance, il en est sans aucun doute un vecteur dynamisant et déterminant. En rapprochant les hommes, en entrelaçant davantage leurs liens, il devient ce paramètre qui occasionne et provoque une extension rapide des conflits. La communication favorise la contamination, vérité d'évidence qu'Internet ou les pandémies d'aujourd'hui ne font que rendre plus visible. Mais ajoutons qu'il peut contribuer néanmoins à désamorcer ou à dévaloriser, comme valeurs, des crises qui se nourriront de convictions absolues qui seraient plus terribles encore.

Il y aura donc des guerres, et cela quand bien même chacun saurait voir combien ce conflit doit lui porter préjudice, et nuire à ses propres intérêts. Sans avoir à parler bien sûr des ravages et de la violence des armes de destruction massive d'aujourd'hui, ce que nous indique Tocqueville ici, c'est le fait que la guerre peut apparaître à l'intérieur d'une zone géopolitique dans laquelle chacun pourrait juger dès le départ, donc, que la guerre sera avant tout une catastrophe pour ses intérêts. Ce troisième point est sans doute le plus inquiétant, surtout pour une approche dite "réaliste" des relations entre nations, puisqu'il semblerait alors que celles-ci puissent se trouver entraînées malgré elles, contre leurs intérêts, en deçà de toute rationalité, dans le chaos de la guerre. Certes Tocqueville commence bien par insister sur la perception raisonnée par chacun de l'absurdité de la guerre "A mesure que l'égalité, se développant à la fois dans plusieurs pays, y pousse simultanément vers l'industrie et le commerce les hommes qui les habitent, non seulement leurs goûts se ressemblent, mais leurs intérêts se mêlent et s'enchevêtrent, de telle sorte qu'aucune nation ne peut infliger aux autres des maux qui ne retombent pas sur elle-même, et que toutes finissent par considérer la guerre comme une calamité aussi grande pour le vainqueur que pour le vaincu".¹ Mais c'est aussi pour évoquer ensuite que subsiste tout de même la possibilité de la guerre, et d'une guerre qui sera d'autant plus extensible

¹ I, 2, p. 287.

que les intérêts auront commencé par être entrelacés.

Et toute la suite de ce chapitre (le ch. XXVI de la troisième partie de la seconde Démocratie) intitulé *Quelques considérations sur la guerre dans les sociétés démocratiques* va nous montrer la nature et la forme de ces guerres modernes entre nations démocratiques, guerres totales, de peuples à peu, guerres qui tendent à se propager de nation à nation, aussi démocratiques et aussi pacifiques qu'elles puissent être par ailleurs entre elles, et qu'elles sont effectivement par ailleurs¹. Ce qui est la preuve que l'entrelacement des intérêts, le désastre avéré que la guerre représente n'est pas ce qui la rend impossible ou relève d'une contradiction dans les termes. "Si, depuis le commencement du monde, les peuples et les rois n'avaient eu en vue que leur utilité réelle, on saurait à peine ce que c'est que la guerre parmi les hommes."²

Ce ne serait donc pas toujours en vain que les gouvernants en appellent à la guerre ? Ces guerres pourraient-elles être le fait du patriotisme ombrageux de nations libres, ou cherchant là de quoi satisfaire de façon plus expéditive leurs intérêts particuliers en comptant sur des armées de prolétaires qui n'ont pas grand chose à perdre dans l'entreprise ? Quoi qu'il en soit, on le voit le commerce, au niveau des relations internationales, s'il rapproche, entrelace, enchevêtre les intérêts, favorise en cas de conflit une culture de la "négociation" ne saurait de soi suffire à assurer la paix. Et le projet de paix perpétuel d'un E. Kant au demeurant l'avait fort bien compris, concluant que si l'esprit de commerce qui s'empare tôt ou tard de chaque nation est incompatible avec la guerre³, encore faut-il que s'établisse une véritable fédération entre celles-ci⁴. Bien plutôt, aussi expressif soit-il de mœurs pacifistes qu'il puisse être, le commerce contribue lui-même à définir une possibilité de bellicosité généralisée parallèle à son extension, et alors même que l'on ne considère pas les formes de violence dont il peut être lui-même porteur, comme activité

¹ Voir I, 2, p. 270, 287.

² I, 1, p. 400.

³ Voir Kant, *Projet de Paix Perpétuelle*, in *Oeuvres Philosophiques*, "Pléiade", Gallimard, 1986, p. 341, 362. En cela il est tout de même moins optimiste qu'un T. Paine, associant ainsi parfaitement, gouvernement républicain, paix, civilisation et commerce. Cf. *Les droits de l'homme*, op. cit., p. 232, 247. Quitte à songer aussi à une alliance entre les pays (l'Europe pourrait devenir une grande république) devenus nécessairement interdépendants: alliance favorisant le désarmement, et donc la réduction des impôts; *ibid.* p. 300, 304, 332, 368.

⁴ Voir le "foedus pacificum" du second article définitif, *ibid.* p. 348.

spécifique de marchandisation qui l'amène à pouvoir même se nourrir parfois de ce qui s'oppose à son activité (les conflits armés). La sécurité et l'insécurité peuvent aussi devenir des marchandises. L'esprit de négociation qui s'oppose aux affrontements violents va de pair avec l'esprit de trafic; un esprit de trafic qui peut porter en lui, en faisant fi de la valeur véritable de ce qu'il marchandise, en secrétant de l'injustice ou de la misère, des causes de bellicosité réactives indéniables. Quand ce même esprit de profit ne cherche pas à se nourrir directement, à ses risques et périls, de ces conflits qui le menace effectivement en son ordinaire .

C: Le politique et le commerce international.

a: La position de Tocqueville.

Il s'agit avant tout de défendre l'autonomie de l'espace de la décision politique. C'est bien à propos de la question des relations internationales, de la politique internationale, du commerce international, que l'on voit combien appliquer à Tocqueville l'épithète de *libéral*, peut apparaître davantage comme le signe d'une volonté de simplification, pour ne pas dire parfois de récupération, plutôt que comme l'expression d'un souci de compréhension de la différence d'un auteur, exemplifiant ainsi la thèse de celui-ci qui laisse entendre combien on peut dans une culture démocratique se satisfaire d'idées simples et simplificatrices, fût-ce dans les sphères où devrait tout de même subsister un effort désintéressé de spéculation et d'analyse. Et si nous voulons conserver ce label, là encore, comme en un certain nombre de "lieux" de son œuvre, nous devons bien admettre que avons affaire à "un libéral d'une espèce nouvelle".

Si Tocqueville, en l'occurrence sait ainsi parfaitement reconnaître la thèse de la pertinence de la liberté des échanges, par exemple, si de façon générale il se défie de l'intervention de l'État dans les problèmes sociaux qui sont *aussi* des problèmes économiques¹, cela ne saurait signifier, de jure ou de facto, que l'État devrait s'effacer devant la dynamique des flux

¹ Voir sa vision du problème du paupérisme, sur ce sujet, voir, XVI, son *Mémoire sur le paupérisme* de 1835, et plus particulièrement, p. 128-131, et et son opposition à un droit au travail, en 1848, voir, III, 3, p. 19-20, et son Discours prononcé à l'Assemblée Constituante, le 12/09/1848, *ibid.*, p. 167-180.

commerciaux, ou accepter de se réduire à n'être que l'instrument de sécurisation de ceux-ci. "J'avoue que sans vouloir le moins du monde introduire dans toutes les industries la théorie de la liberté du commerce, je suis porté à croire que cette théorie repose sur une vérité; et que cette liberté est un but vers lequel il est raisonnable de tendre, bien qu'avec des précautions et de gradations infinies. Je crois, de plus, qu'il y a des intérêts politiques en faveur desquels il est sage de sacrifier dans une certaine mesure les intérêts industriels."¹ Il s'agit donc à la fois de s'interroger sur la pertinence économique du libre-échange, soit comme principe, soit, comme stratégie, et de définir précisément les liens entre pouvoir politique et réalité ou puissance économique. Plus rapidement dit, Tocqueville, au nom de la politique, en prenant acte des réalités nationales respectables, des aventures et des pesanteurs de l'histoire, ne se donne pas le droit de ratifier a priori et de faire un principe de celui de la main invisible, qu'il s'agisse du niveau national, et a fortiori, des relations économiques internationales².

Ces intérêts propres, industriels, dont il vient d'être question ci-dessus, Adam Smith pourrait lui aussi les exposer, y trouvant là encore l'occasion de montrer en quoi les intérêts des marchands et des commerçants ne sont pas nécessairement congruents, à terme, pour le libéralisme économique, avec les intérêts de tout un peuple et d'une nation. Si parfois, l'État doit protéger une industrie fragilisée, il ne saurait continuer indéfiniment à le faire, quelles que soient les demandes des industriels ou des commerçants en matière de protectionnisme, de monopoles, ou de subventions. De même aujourd'hui, chacun sait que les politiques de sécurité des États peuvent et doivent porter sur le contrôle des technologies (ainsi que sur le commerce de certains matières sensibles), quand bien même, par exemple, un transfert de ces dites technologies, pourrait permettre, dans l'immédiat, d'emporter un marché avec l'étranger. Pour autant que l'on veuille défendre l'indépendance d'un État, préserver sa puissance et sa prospérité, il convient donc de s'assurer de la préservation de certains intérêts vitaux, indépendance énergétique, sécurisation de certaines technologies sensibles, et savoir ne pas être esclave des dogmes. Mais

¹ A son frère Edouard, 22 octobre 1842, XIV, p. 231.

² Voir E Kessler, *Res Publica*, N° 40, 2005, p. 41..

encore ? Comment doit se jouer la partition de la politique étrangère d'un État, à l'heure des flux commerciaux transnationaux, sachant que Tocqueville, indépendamment de la question de la valeur de la "nation" ou de la souveraineté de l'État ne se rallie absolument pas a priori à l'idée qu'il y aurait donc une main invisible assurant la congruence des intérêts entre les nations, et a fortiori menant à la paix, pour autant que le pouvoir politique ne gâcherait pas ce potentiel ou cette logique iréniste, en contrariant le libre-échange ou en colonisante. Il faut le redire, Tocqueville, le libéral d'une espèce nouvelle ne peut voir son libéralisme se dissoudre dans l'optimisme et les normes du libéralisme économique smithien, pas davantage que dans la morale de l'utilitarisme benthamien¹. Quand bien même le principe serait vrai, il reste sans doute trop abstrait pour être la norme d'une politique qui doit tenir compte, non pas seulement de l'obstacle de l'ignorance ou des passions, non pas seulement d'un au-delà anthropologique, sociologique ou psychologique éventuel de l'intérêt bien compris, mais aussi bien de l'histoire qui impose des asymétries, des défauts de synchronies véritables, des disproportions sensibles entre les satisfactions des uns et des autres.

Il faut d'abord dire qu'il y a bien une distinction à faire entre influence politique sur le plan des relations internationales d'une part et gain économique d'autre part. Ce qui laisse entendre que nous n'avons donc pas à faire à une conception fongible de la puissance politique. En l'occurrence, il s'agit par exemple dans cette lettre ci-dessus à son frère, datée du 22/10/1842, de la question de l'union douanière de la France avec la Belgique. Exposée de façon succincte, et même partielle, pour en rester dans la lecture que veut en faire Tocqueville, la Belgique aurait tiré de cette union un profit économique, (en l'occurrence un élargissement très important de son marché), la France en aurait tiré un profit politique (l'accroissement de son influence, d'aucuns pourraient dire de son ingérence), et Guizot y aurait trouvé là, on peut l'ajouter, l'occasion

¹ Voir J. Bentham, *Principles of International Law*, vol. II, éd. John Bowring, Edimbourg, 1843, p. 559: "Il n'y a aucune nation qui ait des points à gagner au préjudice d'une autre. Entre les intérêts des nations, il n'y a jamais de conflit réel".

d'échapper au reproche de passivité en matière de politique étrangère. L'affaire, au demeurant, on le sait n'eut pas de suite; le projet fut abandonné en décembre de la même année, après fait l'objet de l'objet de vives critiques, tant de la part de certains industriels français, que d'hommes politiques étrangers qui voulaient y voir la remise en cause, de facto, de la neutralité de la Belgique. Mais la leçon est claire: l'intérêt politique, pour Tocqueville, n'est pas nécessairement celui de l'économie, ou plus exactement, n'est pas nécessairement toujours celui des commerçants *dans l'immédiat*.

Ce qui ne signifie pas une ignorance des intérêts et des enjeux économiques par le politique, cela va de soi. Il est intéressant de constater combien Tocqueville, ici, assez convaincu sur le fond de la théorie du libre-échange, peut aussi défendre l'idée d'un certain interventionnisme ou protectionnisme, pour des raisons proprement économiques, lorsque les industries ou les production de deux pays en concurrence ne sont pas développées de façon égale, attitude qui rappellerait le fameux "protectionnisme éducateur" d'un Friedrich List (1789-1846) sans que nous ayons aucune attestation que Tocqueville ait eu connaissance de l'œuvre de cet auteur. L'on sait par ailleurs que la politique de la Monarchie de Juillet ne fut en la matière que très modérément plus libre-échangiste que celle de la Restauration, et il faudra attendre le traité Cobden-Chevalier franco-britannique du 23 janvier 1860, pour assister à une concrétisation de la doctrine libre-échangiste à laquelle s'était ralliée le futur Napoléon III durant ses années d'exil en Angleterre ¹. Et cette question de la valeur des principes du libre-échangisme n'a guère perdu de son actualité, tant on peut penser que certains pays démocratiques, se croient encore autorisés aujourd'hui à imposer le dogme du libre -échange à des pays moins développés, alors qu'eux-mêmes ne l'ont guère respecté en leur temps, et ne le respectent peut-être pas davantage aujourd'hui². Le cercle vertueux du développement entre démocratie et marché, ne semble en fait fonctionner que pour des démocraties installées et une économie déjà stabilisée et sécurisée³.

¹ Voir H. Wesseling, [2009], p. 71.

² Voir A. Caillé [2004], p. 64-65.

³ *Ibid.*, p. 66.

Quoi qu'il en soit, on peut comme Tocqueville adhérer à la pertinence de la doctrine du libre-échange, et penser, qu'il est nécessaire politiquement, pour des raisons économiques, en constatant la résistance des grands propriétaires et des industriels, de maintenir provisoirement, certaines mesures de restriction du libre-échange. C'est ce qu'il explique dans une lettre à Lord Radnor du 5 novembre 1843, farouche défenseur de cette doctrine. "L'étude de cette science encore nouvelle [l'économie politique prônant les bienfaits dudit libre échange que développe l'hebdomadaire que lui expédie L. Radnor, *The Economist*] n'est malheureusement pas aussi répandue en France qu'elle devrait l'être. Cependant elle y compte déjà de nombreux adeptes. Une grande partie de notre presse et plusieurs hommes politiques éminents en professent les principes. Mais elle a pour adversaires, ainsi qu'en Angleterre, tous ceux qui sont intéressés à combattre la liberté du commerce ; et le nombre chez nous est d'autant plus grand que nos principales industries n'ont pris que sous le régime de la protection exagérée de l'empire et de la restauration les développements qu'elles ont déjà atteints. Elle se croient inférieures encore aux vôtres, et elles pensent que la destruction des tarifs serait leur arrêt de mort. Je suis convaincu qu'une grande partie de ses craintes n'est point fondée. Toutefois je crois moi-même qu'il ne faut procéder que graduellement et avec précaution aux réformes que sollicite avec raison la science. Ses principes sont d'une vérité incontestable. Ils montrent clairement le but vers lequel il faut tendre ; mais ce but ne peut être atteint tout d'un coup, lorsqu'on part d'un état de choses créé par les principes contraires."¹ Une prudence tocquevillienne qui s'explique par le souci de prendre acte des problèmes concrets, par-delà les idées et les théories, souci aiguisé parfois aussi par le fait que les enjeux le concernent plus directement encore, il est vrai, et comme député, et comme propriétaire.

Et son œuvre en offre des exemples très concrets. Ainsi lors de l'affaire du tarif concernant les bestiaux d'importation, en 1841, le bruit court (répandu par l'opposition locale) qu'il serait favorable à son abaissement. Cet abaissement pourrait être une bonne chose pour les

¹ VI, 3, p. 78.

consommateurs, mais fâcheux pour les éleveurs et propriétaires. Sa réplique est alors des plus claires. “J’ai été averti qu’on faisait circuler dans le canton de Quettehou le bruit que je voterais pour l’abaissement du tarif relatif aux bestiaux étrangers si la question se présentait à la Chambre. Cela n’est pas. Ayez, je vous prie, l’amitié de le dire très haut, afin d’arrêter ce bruit très fâcheux dès son origine. Je n’oublie pas que je suis représentant d’un pays d’élève et je n’irai pas assurément contribuer à jeter la perturbation dans ses intérêts matériels qui du reste sont aussi les miens, puisque j’y suis propriétaire.”¹. Son frère Edouard, membre du conseil général de l’Agriculture, saura d’ailleurs finir de l’éclairer² et de le convaincre sur cette affaire³. Chiffres à l’appui, sans être lui-même concerné directement et suspect d’intérêts, pourra-t-il lui montrer effectivement combien cette attitude protectionniste est, selon Tocqueville, indispensable à l’agriculture de toute la France. Et peut-être plus immédiatement sans doute à sa circonscription⁴.

La politique, voire la petite politique, est donc là pour prendre acte du décalage entre les principes d’une doctrine économique, d’une philosophie d’économie politique, et la réalité concrète des intérêts économiques, aussi particuliers et locaux soient-ils. Car ce n’est que par cette prise en compte que l’État satisfait à son rôle de défenseur de l’intérêt général; en respectant ceux qui sans se soucier de celui-ci, contribue à la prospérité de la nation, selon ce fameux principe de la main invisible, ou d’un heureux mécanisme, que d’aucuns voudraient faire remonter à Descartes⁵, et dont on pourrait trouver l’attestation chez Montesquieu⁶ tout autant que chez Mandeville ou A. Smith. Ce n’est pas parce que l’État doit savoir résister aux pressions des grands propriétaires, industriels ou commerçants, qu’il ne doit pas les écouter. Ce n’est pas non plus parce que des principes sont pertinents ou justes sur le fond qu’il faut négliger les

¹ Voir lettre à A. Thion du 9/12/1841, X, p. 202.

² Voir lettre à son frère du 6/12/1843, XIV, p. 235.

³ Voir lettre à P. Clamorgan du 17/12/1841, X, p. 203-204.

⁴ Voir Lamberti, [1983], p. 229, note 40 “A noter cependant que Tocqueville, pour des raisons politiques, n’a guère participé au mouvement libre-échangiste français : sa circonscription était très protectionniste”.

⁵ Voir J. Elster, *Alexis de Tocqueville, The first social scientist*, op. cit., 2009, p. 52-53, citant les lettres à Elisabeth.

⁶ *De l’Esprit des Lois*, Pléiade, Gallimard, O. C. III, p. 257: “L’honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique; il les lie par son action même; et il se trouve que chacun va au bien commun croyant aller au bien particulier.” Sur cette question de l’honneur chez cet auteur, voir L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l’histoire*, coll. Quadrige, PUF, 1981, p. 77-82.

conditions de leur mise en application.

Mais plus généralement, faut-il le rappeler, l'autonomie du politique à l'endroit des considérations économiques dépasse, pour Tocqueville, de beaucoup des considérations proprement pragmatiques (d'un point de vue économique). La politique, pour Tocqueville, n'est bien sûr absolument pas cette activité que le développement de l'administration des biens ou le développement des échanges transnationaux devraient rendre obsolète en réduisant l'État au rôle de veilleur de nuit.

S'il est le premier à se défier des dérives de l'État, il est aussi le premier à se défier de la volonté de dissoudre l'espace public dont il est la condition aussi nécessaire que dangereuse dans des considérations qui ne porteraient que sur la simple coexistence des intérêts liés à la sphère privée. Et il admet aussi parfaitement que l'État est nécessaire dans le domaine social (le paupérisme, les "associations industrielles, les "banques des pauvres") ainsi que dans le domaine industriel, lorsqu'il est question par exemple de l'aménagement du territoire (pensons à son investissement dans la réalisation de la ligne de chemin de fer Paris-Cherbourg, non pas seulement pour des raisons militaires).

Pour reprendre les propos d'E. Keslassy, "Tocqueville n'est pas un idéologue libéral dans la mesure même où sa démonstration échappe à l'opposition rituelle entre liberté du marché et domination bureaucratique et qu'elle cherche au contraire à analyser et à penser leur rapport nécessaire dans les sociétés utilitaristes."¹ . Il y a de la place pour l'État dans les relations entre les peuples. Et c'est peut-être effectivement entre les nations que l'on doit craindre bien plus l'anarchie qu'à l'intérieur de celles-ci. Cela étant, par-delà cette nécessité directement économique de l'intervention de l'État, il y a aussi bien sur autre chose, pour Tocqueville.

Et ce qui est valable à l'intérieur de frontières est d'autant plus valable entre les nations. La politique est l'espace de déploiement et de rencontre des libertés, entendues comme droits politiques alliés à une certaine culture, celle de l'esprit d'indépendance, d'initiative et de

¹ *In Res Publica*, N°40, janvier 2005, p. 54.

responsabilité, culture qui donne sens et permet d'assurer la préservation et la pertinence de ces mêmes droits. Et si l'on doit parler de l'importance de la politique étrangère, on ne préserve alors le sens de cette idée "haute" de la politique qu'en parlant de "grandeur". Nous y reviendrons dans la partie suivante, mais on ne saurait dissocier dans la pensée de Tocqueville, (à tort ou à raison) le souci d'un vivre-ensemble fondé sur les libertés avec le souci de la grandeur, et donc d'une certaine puissance dans le jeu des relations internationales, d'un certain sens de la *frontière*. Bref, de façon principielle, que ce soit donc à l'intérieur des frontières, mais sans doute, encore plus au-delà, l'économie ne doit pas être le dernier mot de la politique.

Or, si les nations ne se rapprochent plus pour se combattre, elles sont loin de se rapprocher pour s'aider.¹ Et le commerce, s'il crée des intérêts communs nous parle d'abord et toujours précisément d'un homme avant tout soucieux de son intérêt particulier, qu'il soit un individu ou un État. Si c'est là l'image de l'humanité qui doit se dégager de ces échanges, l'image ne correspond peut-être à celle de la grandeur de l'homme que Tocqueville voudrait préserver. Il le laisse suffisamment transparaître dans les Conversations réunies par W. N. Senior "Je suis d'accord avec Cousin, a-t-il dit. On a souvent tenté de substituer à notre activité nationale la spéculation et le commerce, mais cela n'a jamais remporté de succès durable. [...] Et même si elle était universelle, la seule prospérité matérielle ne nous suffit pas. Notre gouvernement doit nous donner plus, satisfaire notre ambition ou du moins notre orgueil".²

Car au-delà de cette clôture qu'autorise l'État souverain, qu'y aurait-il ? Si l'idée d'humanité nous attend, une fois franchies les frontières, nous savons, que pour Tocqueville, cette idée se révèle trop abstraite, trop froide, pour que l'on puisse espérer qu'elle provoque autant d'enthousiasme, de générosité ou de désintéressement que celle de patrie, aussi juste qu'elle puisse être par ailleurs, et aussi impérative, comme règle, qu'elle soit lorsqu'il s'agit de savoir comment nous comporter avec les hommes d'autres nations, d'autres cultures, ou avec des peuples moins civilisés. "Je suis convaincu qu'on sert mieux les intérêts de l'espèce humaine en

¹ Voir XVI, p. 227.

² VI, 2, p. 446.

ne donnant à aimer à chaque homme qu'une patrie particulière qu'en voulant l'enflammer pour le genre humain, qu'il ne considérera jamais quoi qu'on fasse que d'une vue éloignée, incertaine et froide.”¹

Or, c'est toujours de cela dont il s'agit pour Tocqueville: ne pas juger une idée uniquement à l'aune de sa vérité, mais aussi à celle de sa pertinence ou dangerosité morale, et se demander donc en quoi une idée peut-elle dynamiser ou non, positivement, les individus. Préserver l'autonomie de la politique à l'endroit de l'économie, du commerce, en matière de relations internationales, signifie donc ni plus ni moins préserver immédiatement trois choses. Premièrement, la condition de la sécurité et du bien-être des citoyens, ce qui signifie préserver la souveraineté et la puissance de l'État dont c'est là la fonction première et la responsabilité. Nous sommes là rendus à ce critère qui semblait irréductible à un C. Schmitt ² : le politique est et sera toujours la distinction de l'ami et de l'ennemi. Et l'État n'est justifié que parce qu'il permet d'accomplir cette réalité de la politique. En second lieu, il s'agit de préserver la clôture qui permet aux libertés d'exister lorsqu'il s'agit d'une société de libertés. En troisième lieu, enfin, il s'agit de produire et de protéger une identité qui fasse sens pour des individus, qui ne sont que trop portés à s'enfermer, s'enfermer, dans le culte liberticide du bien-être ou de l'intérêt particulier à court terme, bref à céder à l'erreur (plus qu'au vice, selon Tocqueville) de l'individualisme. Le libéralisme de cet auteur ne saurait en rien se dissoudre dans une éthique de la désaffiliation de l'individu, alors même qu'il peut être prédateur ou source d'inégalités et d'injustices. De quelque façon que nous soyons amenés à comprendre l'idée de grandeur chez Tocqueville, cette grandeur est bien ce au non de quoi certains intérêts économiques doivent être sacrifiés. “Mais je vois très clairement que politiquement parlant, pour la grandeur et la force de la France au-dehors cette union [l'union douanière avec la Belgique] aurait de si important résultat qu'il serait sage de l'acheter même cher. Voilà mes impressions.”³

¹ Déjà citée, II, 2, p. 347. Cf. aussi XVI, p. 223, notes de lecture pour un prix à décerner en 1852, sur le mémoire n°4.

² Voir C. Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Champs Flammarion, 1992, p. 64.

³ *Ibid.*, à Edouard, 22/10/1842, XIV, p. 231.

Et si l'on devait donner un dernier exemple décisif de cette autonomie de droit de la politique, en général, et de la politique étrangère en particulier, pour ce qui nous intéresse ici, selon Tocqueville, à l'endroit des bénéfices économiques en jeu, il ne serait que d'évoquer son argumentaire en faveur de la colonisation de l'Algérie. La colonisation, dénoncée en leur temps, par Rousseau, Bentham, l'école de Manchester, voilà un objet proprement politique, une politique, qui effectivement dépasse les principes du libéralisme économique et politique. La conquête de l'Algérie ne saurait en effet selon lui, qui en fut un des plus déclarés partisans, et aussi un des plus décriés par les historiens pour les méthodes qu'ils préconisaient ou déclaraient nécessaires, la conquête de l'Algérie donc, ne saurait se légitimer seulement par les éventuels profits commerciaux que l'on pourrait en retirer ou par un devoir de civilisation que Tocqueville oublie d'évoquer. Il s'agit avant tout de grandeur et de géopolitique, non pas de rentabilité ¹. Il peut même s'agir de considérations purement stratégiques. "Tôt ou tard la Méditerranée sera le théâtre d'un grand conflit; et alors la position d'Alger peut être dominante."² La colonisation doit se faire, même si elle inquiète les libéraux, même si elle n'attire pas encore les appétits de certaines banques ou ne fait pas encore rêver les investisseurs, ce dont d'ailleurs Tocqueville ne se désintéresse aucunement. Si le capitalisme ou le libéralisme, selon les thèses d'un J. A. Hobson (1859-1940) ou d'un Lénine (1870-1924), est l'inévitable promoteur de l'impérialisme, ou du colonialisme, il ne saurait en être la seule cause possible. L'impérialisme, colonial ou non, ne saurait s'expliquer uniquement, si l'on suit le propos de Tocqueville, soit directement par le besoin de matières premières, par un problème d'investissements ou de débouchés, soit indirectement par la volonté d'externaliser en quelque sorte les problèmes sociaux générés à l'intérieur par cette même économie libérale, bref d'éviter la guerre civile née de trop grandes inégalités³. Qu'il s'illusionne sur la prétendue absence de certaines raisons ou sur la valeur de ses propres raisons est un autre problème.

¹ III, 1, *Travail sur l'Algérie*.(1841) pp. 213-216.

² A N.W. Senior le 1/04/1855, VI, 2, p. 180

³ Voir sur ce point, cf. Wesseling Henri, *Les empires coloniaux européens, 1815-1919*, folio histoire, Gallimard, 2009, p. 242.

Et ce qui est valable pour la France avec l'Algérie est aussi valable pour l'Angleterre avec l'Inde. Ainsi, dans une lettre à Lord Normanby du 15 octobre 1857, alors que la révolte des Cipayes est dans tous les esprits. "Il est bien vrai que matériellement parlant le gouvernement de l'Inde coûte plus qu'il ne rapporte, qu'il exige des efforts lointains qui peuvent, dans certains moments, paralyser l'action de l'Angleterre dans les faits qui la touchent le plus près... J'admets tout cela. [...] Mais je n'en pense pas moins qu'aujourd'hui la perte de l'Inde serait une grande diminution dans la condition de l'Angleterre parmi les nations du monde. [...] Je pense que les Anglais obéissent à un instinct non seulement héroïque, mais juste, à un sentiment de conservation vrai, en voulant garder l'Inde à tout prix, puisqu'ils la possèdent".¹

Préserver l'autonomie de la politique, cela signifie donc, avant même de se dire que l'État est nécessaire au commerce, préserver une politique étrangère qui ne serait pas uniquement intéressée selon la logique des commerçants mais "responsable", capable de s'occuper du long terme, bien au-delà de la temporalité de la rentabilité de certains investissements. Cela signifie aussi préserver la souveraineté de l'État, défendre la souveraineté du pavillon sur les mers et les océans par exemple; question de prestige, sachant que les hommes n'ont pas que des "intérêts". On peut être en même temps contre la traite des noirs et l'adversaire du droit de visite (conventions de 1831 et 1833); un droit de visite qui amène inévitablement des tensions entre la France et l'Angleterre², pays trop peu amis pour tolérer cette remise en cause de la liberté de leur pavillon, fût-ce au nom d'une cause humanitaire à laquelle ils adhèrent tous deux.

b: La puissance sollicitée ou accaparée. Un commerce qui rapproche, qui crée de l'interdépendance, un commerce qui exprime une culture pacifiste, qui facilite sans doute le "compromis" et qui a de façon préférentielle besoin de la paix pour se développer, voilà un constat qui nous dit clairement que le commerce international, même s'il présente des effets

¹ VI, 3, p. 275.

² Voir lettre de G. de Beaumont du 16/11/1842, VIII, 1, p. 478, note 1, et lettre à G. de Beaumont, lettre du 15/12/1842, p. 489, note 2.

collatéraux inquiétants, tels que ceux évoqués ci-dessus, semble pouvoir tout de même présenter un bilan globalement positif en termes de pacification des relations internationales. Le commerce serait ce qui adoucit, amollit, nuance selon une logique raisonnable (celle de l'intérêt) la rusticité ou la brutalité de fond ordinaire ou traditionnelle des relations entre États, aussi policées qu'elles puissent l'être dans leurs formes par les prudences et les élégances rhétoriques diplomatiques. Tocqueville retrouverait-il donc le "doux commerce" de Montesquieu.

Sauf que le commerce, nous l'avons vu aussi, est une communication, et qu'il n'échappe pas aux difficultés de droit que peut soulever une quelconque communication, quand bien même parle-t-on d'un esprit de négociation, d'une culture de celle-ci ou de ses simulacres. Une communication peut être ce par quoi il y aura, domination, destruction, homogénéisation, distraction même à l'endroit des besoins ou des valeurs qui réclameraient une attention plus vigilante. La négativité potentielle d'une communication, aussi nécessaire ou positive qu'elle soit ou qu'elle prétende être globalement ou en certains de ses aspects, est indéniable. Et ce qui est valable sur le plan biologique, le plan éthique, l'est aussi sur le plan économique et politique. Si tout être vivant a besoin de communiquer, si tout individu doit s'ouvrir à l'autre, s'il veut éviter l'asphyxie ou "l'autisme", tout individu, toute forme d'entité qui prétend à une certaine individualité doit aussi savoir repérer la "bonne" communication, ou le seuil optimal au-delà duquel il y a dissolution de son individualité ou phagocytose. Ce n'est pas parce que l'on ne croit pas à l'autarcie, que l'on ne doit pas se soucier de préserver son autonomie, ou son "milieu intérieur" pour reprendre un terme si cher à Claude Bernard, par exemple. Ce n'est pas parce que l'on se méfie des murs qui isolent et compromettent les relations que l'on doit refuser les frontières qui protègent et préservent. Or le commerce est bien une relation qui met en jeu l'équilibre intérieur des nations, la prospérité respective de chacune, le dynamisme particulier de chacune de ces parties qui en acceptent les règles sans être sûre toujours d'y être le gagnant, mais ne se souciant au fond des éventuels perdants que dans l'exacte mesure, parfois, où ces derniers pourraient ne plus avoir envie de continuer à jouer, ou de jouer avec ces mêmes règles.

Ce commerce est-il également profitable pour toutes les parties ou non, quand bien même aurait-il été établi volontairement et de façon éclairée, de part et d'autre, et qu'il permet un progrès global évident de la prospérité chez chacun? Et quand bien même serait-il le cas, est-ce selon les mêmes échéances ? Même à l'intérieur d'une nation, toutes les classes ont-elles par exemple le sentiment de participer de même manière à l'accroissement sensible du bien-être, de tirer profit de façon équitable de la prospérité lorsque celle-ci est au rendez-vous ? Les commerçants, les producteurs, les consommateurs, le peuple, les classes aisées peuvent-ils se rencontrer sur et dans un seul et même sentiment, et au même moment, quant au gain, au profit, aux bénéfices, aux avantages qu'ils retirent de ce commerce international ? Si la réponse va de soi, elle n'est certainement pas anodine au regard de l'œuvre de Tocqueville, tant celui-ci a le sentiment que dans ces sociétés démocratiques, la réalité des classes sociales est une donnée indéniable, la perception d'un intérêt commun problématique et que la prospérité pour être générale, n'est pas celle de tous¹. Que cette désunion soit due à manque de lumières des classes inférieures, exacerbant en quelque sorte l'individualisme généralisé, que cette envie sourde entre les classes soit due à des mœurs démocratiques, appelle une analyse, mais n'annule pas la qualité immédiate ou la dangerosité de la situation. Même à l'intérieur d'un pays, donc, aussi unifié soit-il, il faut parfois rappeler par le droit et la force les citoyens au respect des règles et des contrats, tant le sentiment, les passions et les intérêts à très court terme peuvent éloigner de la perception de ce qui serait l'intérêt véritable de chacun, qui serait, en l'espèce, d'éviter la violence. Bref, si la force est déjà nécessaire à l'intérieur, dans cet intérieur où les mœurs, les traditions, les lois, façonnent une culture de l'intérêt partagé qui trouverait un de ses aboutissements dans la possibilité et la sécurité des échanges commerciaux, à défaut de générer un patriotisme généreux, combien est-elle encore plus nécessaire dans cet espace des relations internationales qui peut se rapprocher si aisément, à la moindre tension, de l'état de nature dont nous parlait Hobbes² en

¹ Voir I, 1, p. 243.

² Voir Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Introduction, traduction et notes de François Tricaud), Sirey, 1971, Livre I, chap. 13, p. 121-127.

désignant ainsi un état sans organisation, où se confrontent des intérêts qui semblent à court terme, si potentiellement antagonistes. Un antagonisme qui s'explique, on peut le rappeler, par des rivalités portant sur des biens dont la propriété est exclusive, dont la possession par les uns exclut la possession par les autres, sans se réduire à un souci de "distinction" et de privilège, mais s'enracinant davantage dans un phénomène de rareté. Rappelons encore à ce titre, combien s'ailleurs, parmi les causes de la guerre, la rivalité économique semble bien l'emporter selon Hobbes sur la défiance ou la recherche de gloire¹. Même si la guerre n'est pas *seulement* l'effet d'un problème de rareté, ou d'engendrement de la rareté économique par la marchandisation de biens qui ne devraient peut-être pas être privatisés, même si la pauvreté engendre un problème d'identité ou de reconnaissance qui peut trouver une solution de fortune dans une bellicosité aux formes apparemment religieuses.

De ce constat, on peut en déduire aisément que les relations commerciales, aussi bénéfiques qu'elles puissent être éventuellement à toutes les parties, aussi intéressée en général à la paix qu'elles soient, ont besoin d'un horizon de puissance pour se déployer et se concrétiser en sécurité. Ces relations ne s'apparentent guère à une activité purement caritative ou philanthropique, et il faut que les commerçants aient la certitude que leur activité pourront perdurer.

Le commerce, les échanges, ont donc besoin de confiance. Et l'on sait que la confiance peut signifier en fait trois choses. Soit il s'agit d'une confiance qui n'est que la conclusion d'une information suffisante, soit il s'agit d'une confiance qui se déduit du calcul de la perception par l'autre de son propre intérêt, de sa prudence, soit il pourrait s'agit de la confiance morale que l'on peut trouver entre deux êtres et qui définit la qualité d'une relation, courageuse et risquée, de par précisément une absence d'information suffisante et qui tient au refus de cette information suffisante. Pour ce qui est du commerce, la confiance dont il est question s'inscrit bien évidemment au premier chef dans la seconde forme recensée. Et cette prudence que l'on est

¹ Sur cette question, cf. D. Thivet, *Une Pensée Hétérodoxe de la Guerre, de Hobbes à Clausewitz*, PUF, Paris, 2010, p. 112-121.

en droit d'attendre de l'autre s'arc-boute bien à l'horizon d'une sanction possible ; soit la rupture des relations et le discrédit, soit une intervention si les mauvais comportements peuvent prendre la forme de pillages, de recels, ou de piraterie.

Or l'État est bien la seule puissance en fait capable de sécuriser une zone d'échanges, et de garantir les intérêts des commerçants, en sachant que l'on peut trouver parfois plus *intéressant* de s'adonner au piratage et au brigandage, quel que soit l'aveuglement qu'exprime ce jugement. La paix entre groupes constitués semble être une construction et non pas une donnée première des relations humaines, le rationnel succédant à l'irrationnel, considérant que cette rationalité ne se trouve d'ailleurs pas spontanément davantage dans les relations chaudes du tribal, de la petite communauté ou de la famille, qu'ailleurs. Le commerce international a besoin de la force pour s'assurer de ses marchés, de la sécurité de ses échanges et de ses routes, de la rentabilité de son activité. Voilà ce qu'il sollicite a minima de la puissance étatique, quitte à arguer, à juste titre ou indûment, pour étayer cette revendication, de l'intérêt général du pays. Ce qui ne signifierait pas encore au demeurant, certes, que nous aurions là affaire à un véritable esprit patriotique, non plus qu'à un véritable souci d'une communauté internationale reposant sur des valeurs de coopération et de solidarité.

Au point que l'on peut sans doute suivre la lecture que propose Éric Hobsbawm, lorsqu'il insiste sur le fait que l'esprit libéral au XIX^e s'est assez facilement accommodé de l'idée de "nation" pour autant que celle-ci pouvait renvoyer à une entité économique organisée capable de découvrir et d'investir de nouveaux marchés. La nécessité du commerce, voilà ce qui légitimait le renforcement du pouvoir politique, tout autant que la menace possible et directe de la guerre. On peut bien sûr critiquer les mouvements nationalistes qui désagrégeraient un état puissant, et qui prendraient politiquement au sérieux quelques velléités d'intellectuels nostalgiques, on peut regarder avec sympathie ceux qui permettraient à d'autres d'atteindre le "seuil", c'est-à-dire la puissance minimale pour être viable dans le contexte international du moment¹, on regarde comme

¹ Voir sur la question de ce "seuil", E. Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1780*, folio, Gallimard 1992, p. 63-69.

une nécessité un nationalisme économique, semble-t-il, qui s'exprime au travers de l'État, comme la condition nécessaire pour mettre en place une économie internationale "satisfaisante" et rentable.

Et l'on comprend que c'est ici que s'explicite sans doute pour une part la vision de Tocqueville du printemps des nationalités. Si l'idée de nation ne peut que lui être chère, lorsqu'il s'agit de célébrer ce qui donne identité et grandeur à un peuple, il faut encore que cette idée renvoie à une réalité de puissance politique et économique bien au-delà donc d'une identité de langue, de religion ou d'ethnie qui déferait un État souverain, qui détruirait ce que l'histoire avait su faire, sachant que l'histoire, depuis au moins Montesquieu, pour donner une référence chère à Tocqueville, signifiait désormais la constitution de grandes entités politiques.

Tout en évaluant certes ce que la constitution d'Etats en expansion ou s'unifiant, par cette dynamique, pouvait représenter d'avantage ou d'inconvénients pour la France. Massimo d'Azeglio (1798-1866) avait peut-être tort de considérer que Tocqueville ne voyait dans le principe des nationalités que de la poésie politique¹. En libéral, comme on peut l'être au sens économique du terme, à l'époque, il était parfaitement capable de relier ce terme à ce qu'il pouvait signifier économiquement. Ainsi E. Hobsbawm, parlant de cette époque peut-il souligner cet accord discret entre le libéralisme et l'idée de nation. "Comment en effet aurait-on pu nier les fonctions et même les avantages économiques de l'Etat-Nation ? L'existence d'Etats ayant le monopole de battre monnaie, contrôlant les finances publiques, et donc définissant et appliquant une politique fiscale était un fait. Les activités économiques de l'État ne pouvaient être abolies, même par ceux qui souhaitaient éliminer ses interventions nuisibles dans l'économie"². Mais si l'État assure et garantit la propriété et les contrats à l'intérieur, il se donne un droit de regard sur l'extérieur en rendant possible le commerce avec l'étranger. Il y a bien une économie nationale, et

¹ Voir III, 3, Introduction d'A. Jardin, p. 32.

² *Op. cit.*, p. 59-60. Voir aussi ce paradoxe, en Angleterre, comme dans toute l'Europe de la première moitié du XIX^e siècle, d'un recours à l'Etat, d'un "interventionnisme" pour assurer le fonctionnement d'une économie de marché, ou d'un libéralisme économique refusant le laissez-faire, in K. Polanyi, *op. cit.* p. 216-218. Les lois naturelles de l'économie ont besoin de beaucoup d'art pour régner et fonctionner, *ibid.* p. 189, 206.

cette économie, qu'aucun économiste libéral ne pouvait nier, amène l'État à se renforcer par le biais des nécessités de cette économie "nationale". C'est bien ce qui permet ici de rapprocher par exemple, Tocqueville d'un Alexander Hamilton (1757-1804), car jamais Tocqueville n'a nier la nécessité positive d'une centralisation gouvernementale au service d'un intérêt commun. "[...]Le grand fédéraliste Alexander Hamilton, aux États-Unis, liait la nation, l'État et l'économie, et utilisait ce lien pour justifier le gouvernement national fort qu'il préconisait contre des hommes politiques moins centralisateurs. La liste "des grandes mesures nationales" d'A. Hamilton [...] est exclusivement économique : fondation d'une banque nationale, responsabilité de la nation pour les dettes de l'État, création d'une dette nationale, protection des entreprises nationales par des droits de douanes élevés, et impôts indirects obligatoires"¹. Qu'il s'agisse de l'idée de l'État ou de celle de nation, le libéral parvient parfaitement à s'en accommoder, sous condition qu'il puisse contrôler l'usage qu'il est fait de ces réalités, en brandissant éventuellement l'étendard des bienfaits qui résulteraient par et pour lui, de leur suppression ou "dépassement".

On peut donc être un libéral en ce début et milieu du XIX^e siècle, au sens le plus économique du terme (ce que n'est pas Tocqueville au demeurant), et reconnaître pleinement la nécessité de l'idée de nation, recourir à l'intervention de l'Etat, le cosmopolitisme restant alors une "morale", un "horizon", ou un reproche qui pointe le décalage possible entre les principes et les réalités. On pourrait évoquer ici les propos que tenait un des correspondants de Tocqueville, A. de Circourt, en faisant part à celui-ci de sa déception, pour ne pas pas dire davantage devant le spectacle que lui offre le canton de Zurich aux paysages et aux populations ravagées par les nécessités de l'industrialisation; un canton soumis à "l'ignoble dictature de quelques manufacturiers" invoquant éventuellement un cosmopolitisme qui ne serait que le masque de leur cynisme.: "Un des vices de ces sortes de gens, c'est qu'ils sont cosmopolites, que pour eux le *marché* est la véritable patrie."² Et ce qui est valable pour les manufacturiers l'est sans doute tout autant pour les négociants. Ce n'est donc pas en aspirant à dépasser les relations inter-étatiques,

¹ E. Hobsbawm, *op. cit.* p. 61-62.

² XVIII, p. 482-483, lettre à Tocqueville du 2 juillet 1858.

à promouvoir le libre-échange que l'on va nécessairement vers une communauté internationale gage de paix ; on peut ne se diriger seulement en fait que vers la construction d'une structure relationnelle indéfinie, sans limites assignables, et régie uniquement par la recherche du profit. Ce qui dans l'immédiat n'est gage ni d'équité, ni à plus long terme, de paix ou de liberté, si les États ne se font un devoir d'intervenir que pour sécuriser ces échanges *tels quels*.

En sachant, inversement, qu'aussi bénéfique que puisse être cette doctrine du libre-échange, cela ne signifie pas qu'elle sert toujours l'intérêt des marchands, propriétaires ou industriels. Les commerçants s'en prendront à l'État lorsque celui-ci contrariera des opportunités pour son interventionnisme, alors que dans d'autres domaines, simultanément, on réclamera l'intervention et la protection de l'État. Pour le commerce, l'État devrait être à géométrie variable, en fonction de leurs propres intérêts.

Aussi évident que cela puisse sembler, il fallait le rappeler, le commerce a besoin donc de sécurité. Cette activité civile a besoin de la protection militaire, une sécurité privée coûterait trop chère, et l'État voit ou croit voir par trop son intérêt dans ces échanges commerciaux pour se défaire. Si elle est portée, pour son compte, à rechercher plutôt la paix qui sera l'espace grâce auquel elle peut le plus aisément satisfaire sa quête du profit, il faut que le pays d'origine qui prétend se nourrir pour une part de ce profit, puisse savoir néanmoins faire la guerre. "La raison indique et l'expérience prouve qu'il n'y a pas de grandeur commerciale qui soit durable si elle ne peut s'unir, au besoin, à une puissance militaire."¹

Nous sommes bien rendus alors à un principe des relations internationales; l'activité, les échanges qui se veulent pacifiques et bénéfiques ont besoin de la puissance, et d'une puissance qui est capable de prendre la forme de la force armée: un glaive appuyant la rationalité supposée de ces échanges, sinon de leur équité. Et cette force pour l'heure ne peut être le fait que de la puissance étatique. Les échanges commerciaux ne sauraient donc se donner comme se substituant aux relations de puissance étatiques fondées sur la force militaire, puisque le potentiel

¹ I, 1, p. 425. Sur le besoin, pour l'Angleterre, de la flotte militaire, en cette première moitié du XIX^e, en dépit de l'optimisme "extraordinaire" que le libéralisme économique suppose, voir K. Polanyi, *op. cit.* p. 202.

commercial d'un pays est conditionné toujours pour une part par la puissance militaire capable de le sécuriser, avant qu'il puisse être à son tour une condition essentielle de celui-ci . Et il semble bien que pour Tocqueville, il ne puisse en être autrement. Autant, sinon, imaginer que les hommes sauraient un jour ne se soucier que de leurs seuls intérêts matériels, qu'ils sauraient se mettre d'accord exactement sur la meilleur façon de les satisfaire, que ces intérêts seraient essentiellement congruents, et qu'ils sauraient exactement s'y tenir. En ajoutant bien sûr que la paix et le commerce seraient la solution idéale de cette équation. Nous restons dans une logique des rapports de puissance; sauf que la puissance commerciale, en s'adossant à la force militaire, impacte tout de même très différemment l'autre partie que celle-ci.

Terminons ce point par l'exemple que développe lui-même Tocqueville dans son *Rapport sur le projet de chemin de fer de Paris à Cherbourg* de 1844¹. Pourquoi cette ligne est-elle d'un intérêt national ? Parce qu'elle permet de rendre le port militaire de Cherbourg plus rapidement accessible depuis la capitale . Et pourquoi avons-nous besoin de sécuriser la mer ? Parce que l'industrie qui se développe a besoin d'approvisionnements en coton, et que l'industrie cotonnière est un élément saillant de la puissance anglaise. Ce qui rendrait compréhensible qu'elle veuille gêner nos approvisionnements. Et de conclure alors sur ce point. "On conviendra sans peine, Messieurs, que cette révolution commerciale donne une nouvelle et très grand importance au seul établissement militaire qui, en temps de guerre, puisse abriter et défendre notre commerce dans la Manche."² Ce serait le lieu de rappeler ici ce qui pourrait n'être qu'un trait d'ironie, mais qui est indirectement l'occasion de voir la distance entre l'intérêt d'un investisseur et l'intérêt national. Car un commerçant, un investisseur doit savoir oublier les frontières lorsque son intérêt est en jeu. Ne voit-on pas des investisseurs anglais intéressés par la construction de la ligne de chemin de fer Caen-Cherbourg, alors même que celle-ci, peut voir son projet ouvertement défendue par sa nécessité en cas de crise ou de conflit avec l'Angleterre ³. Ce qui est intéressant

¹ Cf. X, p. 622-647.

² X, p. 637.

³ Cf. X, p. 310, lettre à J.-F. Hervieu du 26/10/1844; cf. aussi X. p. 314-315, lettre à J.-F. Hervieu du 9/11/1844.

c'est que l'affaire pour Tocqueville ne lui semble pas scandaleuse en elle-même. On ne peut pas demander à un investisseur d'avoir des états d'âme patriotiques.

S'il est un domaine qui ne pouvait à ce sujet laisser indifférent son correspondant J Stuart Mill, c'est bien celui du problème des colonies. Et on se souviendra que son argumentation en la matière est assez exemplaire de ce que peut être une argumentation intéressée dans un texte qui se veut aussi ambitieux pratiquement et théoriquement pour ce qui concerne le gouvernement représentatif, et qui effectivement est souvent d'une pertinence remarquable. Il commence ainsi par souligner que les colonies ne sont guère rentables économiquement, elles coûtent mêmes, y compris en dépenses militaires¹, pour ensuite les présenter comme une possible et heureuse configuration d'une paix possible et fructueuse entre nations. En quoi elles doivent donc être conservées, ne serait-ce pour ne pas les voir tomber entre des mains moins bien intentionnées. "Cela [le lien colonial] rend la guerre impossible entre un grand nombre de communautés par ailleurs indépendantes, et les empêche d'être absorbées dans un État étranger - et de renforcer ainsi la puissance d'agression de quelque pouvoir rival -, plus despotique ou plus proche, qui pourrait ne pas être aussi dépourvu d'ambition et pacifique que la Grande-Bretagne"². La Grande-Bretagne, pacifique, et pacifique par l'Empire: Tocqueville aura pu en sourire. Enfin, cela étant, si l'Angleterre doit conserver ses colonies, l'État aurait tout intérêt à ne pas vouloir les diriger directement, mais au contraire à en laisser la gouvernance à une Compagnie. "Un pays libre qui entreprend de gouverner une colonie lointaine, où vit un peuple qui ne lui ressemble pas [il s'agit bien évidemment de l'Inde], par le truchement d'une branche de son propre pouvoir exécutif, échouera quasiment à coup sûr. La seule méthode qui possède une chance de succès consiste à gouverner par le moyen d'un corps délégué, relativement permanent, n'autorisant qu'un droit d'inspection et une voix négative à l'administration changeante de l'État."³ Le philosophe, arrivé là dans la lecture de cet ouvrage, ne peut s'empêcher de penser à cette "raison imbécile"⁴, et qui

¹ Voir *Considérations sur le gouvernement démocratique*, Gallimard, 2009, p. 284.

² *Ibid.* p. 285.

³ *Ibid.* p. 296.

⁴ I, 1, p. 299.

au fond, aussi pratique qu'elle puisse être par ailleurs, sait aussi toujours très bien refléter et exprimer les intérêts de celui qui prétend en user au nom de la lucidité ou de la vérité, sans qu'il soit toujours nécessairement conscient des raisons véritables de ses "raisons". Cela étant, Stuart Mill ne peut s'empêcher de remarquer que le système colonial ne fait bien souvent, qu'il s'agisse de celui des français en Algérie, des Américains au Mexique, des Anglais en Inde, qu'exacerber la brutalité des commerçants, de l'esprit commerçant, sans parler bien sûr de celle des agents civils et militaires. Ainsi en parlant des colons: "Ils tiennent pour une monstruosité que les droits des natifs puissent faire obstacle à leurs moindres prétentions ; l'acte de protection le plus simple de ces habitants contre des agissements que les colons jugent utiles à leurs objectifs commerciaux, ces derniers le dénoncent et le perçoivent sincèrement comme une offense"¹. Au point que le gouvernement lui-même n'y peut mais. On le voit, même pour Stuart Mill donc, il y a bien une distance de fait entre le discours descriptif ou idéal sur les bienfaits supposés des échanges internationaux et la réalité morale des commerçants.

c: La logique de la puissance. Mais l'État peut-il s'en tenir au rôle d'un simple protecteur du commerce international, peut-il accepter de n'être que l'agence de sécurité des échanges internationaux de ses ressortissants ou des entreprises installées sur son sol ou relevant de son drapeau. N'a-t-il pas, peut-il ne pas être tenté de jouer sa partition en la matière, quitte à ce qu'il soit accusé de fausser, de pervertir, de compromettre la nature pacificatrice des relations commerciales internationales, de contrarier les échanges transnationaux qui seraient le terreau sur lequel pourrait fleurir et s'élever le sentiment d'une véritable communauté internationale ? Et de fait, comment pourrait-il en être autrement, comment l'État pourrait-il ne pas vouloir extraire une puissance effective de la puissance commerciale, une fois que l'on a admis que le commerce relève d'une logique tout de même intéressée ? On connaît la réponse. Que l'État veuille trouver de la puissance dans le commerce, soit. Mais à condition que son intervention ne fausse pas la logique

¹ J. Stuart Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, op. cit., p. 293.

commerciale qui devrait à terme être bénéfique à tous, ne serait-ce que par ses effets pacificateurs, sachant que la paix est la condition nécessaire ou la forme première du profitable. A charge alors de déterminer qui ou quoi sert l'intérêt de tous, qui ou quoi sert véritablement la paix, qui ou quoi sert véritablement aussi la défense et la protection des libertés.

Pour l'heure, il va de soi que si les sociétés démocratiques sont pacifiques, elles ne sont pas dénuées d'intérêts nationaux, des intérêts qui ne sont pas nécessairement compossibles à échéance avec les intérêts des autres nations, ces autres nations ayant ou non des institutions semblables. C'est là une évidence pour Tocqueville, surtout lorsqu'il parle de l'Angleterre. "Mais l'analogie des institutions existât-elle, elle ne saurait balancer la contrariété des intérêts. Je sais qu'on a nié cette contrariété, mais je sais en même temps que, pour tout homme, elle est évidente. Il est évident que, partout où nous voulons faire un pas soit en commerce, soit en industrie, nous rencontrons les intérêts de l'Angleterre directement opposés aux nôtres"¹. La leçon est claire: pour cet auteur, il y a bien, dans une certaine temporalité, si ce n'est de façon plus essentielle parfois, des intérêts contradictoires entre les nations. Ce qui compte ce n'est pas seulement la fin de l'histoire, le sens de l'histoire, ce sont aussi les intérêts de chacun, et de chacun *maintenant*. Et les bénéfices présents peuvent signifier les déficits des autres, ou un moindre bénéfice chez les autres. Le profit des uns ne permet pas de conclure à une augmentation proportionnelle immédiate de la prospérité de tous.

Autrement dit, qu'il y ait un sens de l'histoire n'empêche pas qu'il y ait une histoire, et celle-ci est tissée et tramée d'intérêts divergents, qu'ils s'agissent de ceux des individus, des générations, des classes sociales, ou des nations et des peuples. Là encore, ce qui compte, bien plus que l'Idée, c'est la temporalité respective de chacun. Et aucun calcul, et aucune main invisible, aucun spectateur impartial, ne peut demander de renoncer à la perception de cette divergence d'intérêts, à cette contradiction possible d'intérêts au nom d'une vision de surplomb qu'invoquent si aisément ceux qui sont de facto et "actuellement" gagnant à cette confrontation

¹ Séance du 20/01/1845, discussion de l'adresse, III, 2, p. 427.

d'intérêts. Même le droit peut, en la matière, être ou devenir un discours de justification d'une guerre qui sert des intérêts commerciaux et nous n'aurions peut-être pas eu *De Jure belli ac Pacis* d'un Grotius (1625), et encore moins bien sûr son *Mare Librum* antérieur (1604) s'il n'avait pas été citoyen des Provinces Unies en délicatesse avec l'Angleterre. Entre nations, il y a des intérêts différents, contradictoires, et dans l'immédiat parfois non négociables au regard des échéances des uns ou des autres. Ce que nous découvrons alors, c'est bien à l'intérieur d'un certain point de vue, d'une certaine temporalité, qui ne se veut pas le point de vue de Sirius, une situation possible de blocage absolu. "Mais on dit : Pareille chose se trouve dans toutes les alliances; est-ce qu'on peut s'allier à un peuple qui n'ait pas des intérêts contraires aux siens ? Est-ce que dans toutes les alliances cela ne se rencontre pas ? C'est vrai; mais il y a cette particularité dans l'alliance de la France avec l'Angleterre que non seulement les intérêts sont contraires, mais qu'il est impossible à l'Angleterre de transiger sur aucun de ses intérêts, quelque chose que nous fassions pour elle"¹

On serait presque tenté de dire que Tocqueville anticipe quelque peu à sa façon les analyses de J. Proudhon qui veut voir, pour ce qui concerne les temps modernes, le paupérisme et les intérêts nationaux se mêlés pour provoquer la guerre, quels que soient la prévalence de droit entre les deux causes². Sauf que pour ce qui concerne l'auteur de la *Démocratie en Amérique*, trois grandes différences le séparent fondamentalement, au moins, de celui de *La Guerre et la Paix*: oeuvre dont les enjeux pourraient se résumer de la façon qui était la sienne, dans une lettre adressée à M. Rolland et datée du 3 juin 1861. "Mon livre peut se réduire à un petit nombre de propositions que je ne cesse de ressasser:

1° La guerre est un fait beaucoup plus psychologique que politique et matériel; c'est dans la conscience qu'il faut l'étudier si l'on veut y comprendre quelque chose.

2° Ce fait de l'âme humaine est resté mystérieux à cause de l'élément moral qu'il renferme, et qui semble en contradiction avec l'effusion du sang, qui est la forme extérieure de la guerre.

¹ *Ibid.*, p. 427.

² Voir sur la question de la valeur de la guerre chez cet auteur, A. Philonenko, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin 1976, ch. VII, *Proudhon et le silence des dieux*, p. 115-184.

3° Cet élément moral oublié, méconnu, nié malgré son évidence, est le DROIT DE LA FORCE.

4° De l'intelligence, de la compétence de ce droit à la force se déduisent les lois de la guerre, lois qui font de la guerre une véritable institution judiciaire, sur laquelle repose à son tour le droit des gens.

5° Malheureusement, ces lois dans la pratique, sont constamment violées, par suite de l'ignorance du légiste, de la passion du guerrier, et de l'influence de la CAUSE PREMIÈRE de la guerre, qui n'est autre que le paupérisme et la cupidité.

6° Cette violation des lois de la guerre peut-elle être empêchée ? -Non: la guerre est irréformable.

7° Donc il faut que la guerre ait une fin puisqu'elle n'est pas susceptible de réforme; et cette fin, nous y touchons aujourd'hui.

La fin du militarisme est la mission du 19e siècle, à peine de décadence indéfinie.”¹

D'une part on ne trouve guère, redisons-le, chez Tocqueville un tel enthousiasme pour ce qui concerne la célébration de la nécessité et valeur civilisationnelle de la guerre, encore moins d'un droit de la force. Si Tocqueville s'inquiète de l'amollissement des âmes et des peuples, et s'il cède parfois à la thématique de la valeur prophylactique de la guerre, c'est toujours de façon très ponctuelle et non sans inquiétude. D'autre part, il lui serait impensable d'imaginer que le commerce, le travail et l'industrie seraient véritablement la sublimation morale de la guerre au sens traditionnel du terme, un équivalent moral satisfaisant de celle-ci à l'heure des batailles désenchantées, et surtout encore moins l'éthos dont devrait se féliciter des sociétés soucieuses de libertés. Enfin vouloir imaginer que la “pauvreté” puisse être la clef et la condition d'une réalité internationale pacifiée, et à ce titre que le XIX^e siècle fût celui de la fin de la guerre, pour autant que la politique ne s'en mêlât pas lui semblerait le signe d'une incompréhension presque pathétique de la réalité culturelle et morale de ce que sont en leur essence nos sociétés modernes.

Cela étant il retiendrait parfaitement l'idée, nous l'avons dit que la guerre peut être d'origine économique. Et que donc, encore, sauf à imaginer des sociétés presque ascétiques, la

¹ P. J. Proudhon, *La guerre et la paix*, op. cit., Tome II, p. 250-251.

cupidité pourrait bien être source de conflits faisant voler en éclats la vision raisonnable d'un intérêt général. Avec les temps modernes, le commerce et l'éthos qu'il exprime, la raison n'est pas certaine de l'emporter. "Ainsi, la cause première de toute guerre est unique. Elle peut varier d'intensité et n'être pas absolument déterminante; mais elle est toujours présente, toujours agissante, et jusqu'à présent indestructible. Elle éclate par les jalousies, les rivalités, les questions de frontières, de servitudes, des questions, si j'ose ainsi dire, de mur mitoyen. Là est la responsabilité des nations. Sans cette influence du paupérisme, sans le désordre qu'introduit dans les États la rupture de l'équilibre économique, la guerre serait impossible ; aucun motif secondaire ne serait capable de pousser les nations à s'armer les unes contre les autres. C'est donc aux nations à pourvoir à leur économie intérieure, et à s'assurer, par le travail, les pratiques de la tempérance, l'équilibre des intérêts, contre le paupérisme, le seul et véritable risque de guerre"¹ .

Quoi qu'il en soit de la valeur de droit du commerce et des échanges pour certains auteurs contemporains ou presque de Tocqueville, les échanges économiques, peuvent conduire, de par leurs enjeux parfois vitaux, à une situation de blocage diplomatique, voire à une situation de crise. Ce qui doit être souligné. Car cela signifie que si l'ordre de l'économie est une culture de l'échange et du compromis, par opposition à l'ordre du religieux qui serait celui du sacré et donc de l'absolu, du non négociable², il est aussi ce qui par-delà le profit, le confort, porte sur la nécessité et la rareté, ou ce qui apparaît comme nécessité à un moment donné. Il faut donc comprendre que si le religieux porte sur le sens, les échanges commerciaux portent aussi sur ce qui apparaît comme vital, au regard de l'existence de la nation ou de l'État. Il y a là un "sérieux" que l'on ne saurait évacuer, et la culture de l'échange, de l'égalisation de toutes choses par l'argent n'empêche pas que la nécessité soit d'avoir suffisamment d'argent pour pallier à la nécessité. Si même à côté de ce sérieux, de cette précarité, se développe une possibilité d'échanges culturels qui échappent à cette logique de la rareté par l'échange lui-même, il n'est pas sûr que les échanges culturels puissent compenser nécessairement la violence et les effets délétères de la compétition

¹ J. Proudhon, *op. cit.*, p. 48.

² Voir A. Margalit, *op. cit.*, p. 39-40, 96.

économique¹. Les biens culturels, les réalités spirituelles que l'on peut objectiver dans des œuvres en leur conférant ainsi une valeur trans-individuelle, ne sauraient faire oublier la dureté et la violence de ce qui peut se jouer dans l'échange économique qui obéit davantage à une logique du profit qu'à celle de la rationalisation de la répartition des biens disponibles.

Lorsque donc l'État a pris la mesure de l'importance du commerce pour sa puissance, non seulement il va prendre en charge, bien sûr, la sécurisation des échanges commerciaux qui relèvent de sa responsabilité², il va répondre pour une part aux attentes des commerçants, céder à certaines de leurs pressions, mais il va aussi s'efforcer de contrôler, d'orienter, de développer ces échanges selon une logique qui ne recoupe pas nécessairement celle de ces mêmes commerçants, ni même l'intérêt des peuples. Il y a toujours une autonomie des gouvernements, une tendance à l'autonomisation des instances dirigeantes à l'endroit des peuples et des nations, qui autorise que l'on suspecte les premiers de s'écarter des intérêts véritables des seconds, pour autant que l'on puisse définir précisément la nature et les caractéristiques de ces intérêts bien entendu, parallèle pourrait-on dire à celle d'une logique commerciale dont il n'a jamais été dite qu'elle devait servir les intérêts de ceux qui ne s'en occupent pas.

Les relations internationales vont alors être tissées d'enjeux commerciaux qui pris en charge par les puissances nationales peuvent dégénérer en conflits armés, ou dans le meilleur des cas, se déploieront sur fond de puissance militaire sans que l'on puisse imaginer qu'un jour, à l'époque de Tocqueville, la puissance commerciale se déconnecte véritablement de la puissance militaire. La géopolitique va devenir ainsi pour une part le filigrane des stratégies commerciales de conquête de marchés. Et c'est bien ainsi que Tocqueville veut entendre le développement de la puissance commerciale des États-Unis. N'en retenons pour exemple que le cas du Golfe du Mexique, cette "Méditerranée du Nouveau Monde", ainsi qu'il le qualifie en 1843. "C'est là que

¹ Voir sur cette question, G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p. 355-356 "Peut-être le sauvage acharnement de la concurrence moderne ne serait-il pas supportable s'il ne s'accompagnait de cette objectivation croissante des contenus existentiels, hors de toute atteinte d'un ôte-moi que je m'y mette."

² On pense aux travaux du port de Cherbourg, ainsi qu'à la ligne de chemin de fer Caen-Cherbourg auxquels, sous l'avis de Tocqueville, comme homme politique en général, et député en particulier, attache tellement de prix.

la domination de l'Océan sera disputée et conquise. Les États-Unis forment déjà le troisième pouvoir naval du monde; dans un avenir prochain ils disputeront la prépondérance à l'Angleterre. On ne peut douter que le Golfe du Mexique et la Mer des Antilles ne soient les principaux théâtres de cette lutte, car la guerre maritime est toujours là où est le commerce. Elle a pour principal objet de protéger celui-ci ou de lui nuire.”¹

D'une certaine façon, le commerce peut être une armée de conquête douce, en sa forme extérieure, quand on ne remarque pas sur tels ou tels effets ou conséquences à terme, une relation “contractuelle”, qui peut éviter la guerre, comme la propagande peut parfois éviter la guerre, sans que cela signifie le renoncement à une entreprise de puissance et de contrôle. D'une certaine façon, même Hitler était prêt à éviter la guerre, si d'autres moyens moins violents ou apparents permettaient d'y obvier. Et ces moyens, il savait, dans un entretien avec Hermann Rauschning, rendre hommage à ses adversaires, les bolcheviks, pour les lui avoir appris. “Ce que la préparation d'artillerie représentait à cette époque pour l'attaque d'infanterie dans la guerre des tranchées, sera remplacé dans l'avenir par la dislocation psychologique de l'adversaire au moyen de la propagande révolutionnaire, et ce, avant même que les armées entrent en jeu... Obtiendrons-nous la défaite morale de l'adversaire avant la guerre ? Voilà la question qui m'intéresse. Celui qui a fait la guerre au front ne peut de nouveau vouloir de nouveaux sacrifices sanglants, s'il est possible de les éviter... La confusion des sentiments, les conflits moraux, l'indécision, la panique, voilà quelles seront nos armes”². Si le commerce est un échange, il n'est pas dit qu'il ne puisse être comme toute relation, une possibilité de prise de contrôle de l'autre, dont ce dernier aura à souffrir. Et l'on peut comprendre que l'on s'efforce de cultiver un moyen d'action aussi rentable et aux apparences aussi positives. Après tout, c'est en sachant échanger et acheter que les américains ont pu organiser avec toute l'humanité et la légalité possibles, la disparition d'un peuple, Tocqueville ne le nie pas.

Concurrence commerciale qui rend plus aigus des enjeux de puissance,

¹ Article paru dans *Le Siècle* en octobre 1843, III, 1, p. 87.

² Cité par J. F. C Fuller, *op. cit.*, 1963, p. 228.

entrelacement d'enjeux d'infrastructure, de développement commercial, et de rivalités politiques, nous avons là tout, sauf de quoi satisfaire à une vision simpliste ou lénifiante de la nature et des enjeux du commerce international. Le commerce étant un atout politique, les différends politiques peuvent prendre la forme de querelles commerciales qui peuvent appeler l'arbitrage de la forme militaire et maritime. Ainsi, toujours dans son rapport de 1844 sur la ligne Paris- Cherbourg, peut-on lire ceci: "Il est évident, en effet, que la tactique la plus redoutable à employer contre les Anglais consisterait à gêner leur commerce, non seulement, comme on l'a dit si souvent, parce que ce commerce offre dix fois plus de prises que le nôtre et nous permet, par conséquent, de porter à l'Angleterre, beaucoup plus de coups qu'elle ne peut nous en rendre, mais encore, ce qu'on n'a pas assez remarqué, parce que la prospérité de son commerce est bien plus nécessaire à l'existence même du peuple anglais, qu'elle ne peut l'être à la nôtre ou à celle d'aucun peuple." ¹ . Et cette prise en compte des enjeux stratégiques du commerce international peut influencer, de façon concrète, jusque sur le choix du tracé de la ligne de chemin de fer qui doit être à l'abri d'attaques maritimes².

Il faudrait ajouter que ce qui était une soi-disant singularité de l'Angleterre, selon Tocqueville, à son époque, ne l'est plus aujourd'hui. Et lui-même avait bien annoncé la suprématie des Américains sur les mers, avec ce que cela peut signifier en terme de géopolitique, même si bien sûr son propos en la matière n'a pas la portée de celui d'un Mackinder J. Halford (1861- 1947) opposant puissance maritime et puissance continentale. Le commerce engendre des dépendances et de la puissance. S'il donne du pouvoir, il suppose qu'une nation accepte une culture où soudain on se découvre manquant de quelque chose dont on n'aurait même pas éprouvé auparavant le besoin et encore moins le manque. Chaque État doit se demander en quoi il devient dépendant des autres, en quoi il peut leur imposer, grâce au commerce, sa volonté. Les Américains peuvent devenir la première puissance maritime du monde; il ne s'agira pas seulement pour eux d'organiser la répartition des richesses, mais de se servir de leurs richesses et des

¹ X, p. 639.

² Cf. X, p. 670-672

débouchés qu'ils représentent éventuellement pour s'imposer politiquement. "Les Américains sont déjà en état de faire respecter leur pavillon; bientôt ils pourront le faire craindre. [...] Aujourd'hui les États commerçants sont liés à ceux qui ne le sont pas, et ces derniers ne se prêtent souvent qu'à regret à accroître une puissance maritime dont ils ne profitent qu'indirectement".¹ Il y a bien ainsi une boucle beaucoup plus qu'une simple causalité unilatérale. La puissance commerciale permet le développement de la puissance d'un pays qui ne peut qu'aider à développer cette puissance. La guerre est repoussée comme réalité immédiate, comme catastrophe économique, mais si la rivalité commerciale est si aiguë parfois, c'est bien parce qu'il s'agit là pour les nations de leur souveraineté nationale et de leur capacité ou incapacité à tirer profit d'un équilibre des puissances qui n'est plus immédiatement, mais seulement plus *immédiatement* puissance militaire. La puissance commerciale est le signe, et la condition de la puissance militaire, puissance qui reste une nécessité dans l'espace des relations internationales. "Si, au contraire, tous les États commerçants de l'Union ne formaient qu'un seul et même peuple, le commerce deviendrait pour eux un intérêt national de premier ordre...². Au fond le commerce n'est pas "armé", mais il devient un moyen de conquête. "Ils [les Américains] sont poussés à s'emparer des mers comme les Romains à conquérir le monde".³

Et nous sommes bien au-delà sans doute de considérations ou de rivalités entre doctrines économiques ou politiques. Il ne s'agit pas de savoir qui a raison, des mercantilistes des libéraux, ou des "réalistes". Il ne s'agit plus que de comprendre qu'un État joue sa puissance véritable sur le développement de sa puissance commerciale, et que c'est en fonction de celle-ci qu'il peut être écouté et respecté sur la scène internationale. Les deux choses deviennent profondément interdépendantes. Si la puissance commerciale est la puissance des temps modernes, celle-ci n'est possible que pour autant qu'elle peut s'adosser à la puissance militaire nécessaire; la puissance du futur a besoin de la puissance du passé et la puissance qui se dégage

¹ I, 1, p. 425.

² *Ibid.* I, 1, p. 425.

³ *Ibid.*

des relations productrices de richesses a besoin de celle qui permet l'affrontement.

Ajoutons la médiation du droit et nous aurons alors le schéma général suivant. Si les hommes peuvent commercer, c'est parce qu'un certain droit existe, et si ce droit existe, aussi seulement "horizontal" soit-il, c'est que nous avons en principe dépasser les purs rapports de violence, en sachant que ce n'est que par la force que l'on peut éviter, sous forme de dissuasion ou répression, le développement de la violence, c'est-à-dire d'une force incontrôlée, illégitime, et nuisible. La paix par le commerce ou le droit n'est possible que si une instance capable de l'exercice de la force ou de la "violence légitime" sait se faire entendre ou s'établir, de façon suffisamment dissuasive, ou si une condamnation morale de la communauté internationale peut être suffisamment nuisible pour les intérêts du pays indélicat, et apparaître ainsi comme "sanction". Et tout se passe comme si cette logique politico-commerciale se montrait effectivement, conformément aux postulats réalistes, relativement étanche aux régimes sociaux des états considérés. Si le commerce peut être, en substance, un vecteur de paix, engendrer un intérêt général global (la marche vers la prospérité vaut sans doute toujours mieux que la destruction de part et d'autre) et refléter les mœurs pacifiques d'un peuple, il secrète, outre du bien-être, aussi de la puissance. Il est donc par là même, une occasion de conflits entre nations, avant qu'elles puissent être définitivement convaincus qu'il est la porte d'accès à une prospérité pour tous, et satisfaire éventuellement à leur requête de justice, dans ses formes et résultats. La puissance commerciale des États-Unis qui va remettre en cause celle de l'Angleterre, qui va sans doute libérer les mers de la tyrannie que celle-là faisait peser sur celle-ci¹, bouleverse l'équilibre général des puissances, rapproche les peuples, montre par l'exemple l'enchevêtrement des intérêts, mais elle ne saurait prétendre proposer un autre modèle de la nature profonde des relations entre nations, démocratiques ou non. Les relations seront moins violentes, mais les relations sont loin d'être désintéressées, et ces relations se donnent comme pouvant à intervalles réguliers, au-delà d'un sens général de l'histoire, être ouvertement divergents, contraires voire contradictoires.

¹ Cf. Discours à l'occasion d'un banquet populaire à Cherbourg, le 19/03/1848, III, 3, p. 45.

Et la suite de l'histoire des États-Unis, de cette puissance, pourrait montrer encore combien une nation démocratique, comme tout autre nation, par intérêt, quoique sachant arguer de principes nouveaux, peut vouloir faire la guerre. Tant que l'État tirera une part de sa puissance du commerce, celui-ci pourra être l'occasion de conflits. Le commerce sera bien ce qui fait la grandeur d'un pays. Et lorsqu'il parle de la grandeur commerciale des États-Unis¹, sans nul doute pense-t-il à une grandeur au sens de puissance, à une forme véritable de grandeur, aussi primaire soit-elle. Il ne s'agit plus seulement de ce commerce dont il dit qu'il n'y a rien de plus grand et de plus brillant, avec un soupçon d'ironie. Le commerce est un ingrédient de la "grandeur" d'une nation, au même titre que son armée. Même si ce n'est pas là ce qui fait la force morale de celle-ci.

Et plus nous allons, par voix de conséquence vers une démocratisation des sociétés, plus le commerce, devenue une forme de la puissance politique, au point d'ailleurs de déterminer de plus en plus les orientations de la politique extérieure des états, pourrait être l'occasion de conflits, si le politique n'y prête garde tout en étant toujours aussi soucieuse de la souveraineté de l'État. Et là, il faudrait peut-être faire en sorte que les diplomates et les assemblées se mettent davantage à l'école des économistes. "Ajoutez à cela que les assemblées n'entendent presque jamais rien aux affaires diplomatiques non plus que les diplomates aux intérêts commerciaux"².

On le voit, si la guerre est soi-disant la continuation de la politique par d'autres moyens, si la politique est la continuation de la guerre par des moyens pacifiques, si le commerce est une forme de guerre, il n'empêche que les compétences et les cultures restent des plus différentes. Mais le siècle de Tocqueville est un bel exemple, en même temps, en dépit de l'idéologie de certains de l'interdépendance profonde et des continuités qui peuvent s'établir quoi que veuillent ou prétendent les uns et les autres.

Ainsi des États-Unis d'Amérique, peuples de marchands, mais qui deviennent

¹ I, 1, p. 418.

² IX, p. 148, à Gobineau, sans date [1850 ?].

soudain, mais doit-on s'en étonner, un *puer robustus*¹, pour des raisons qui ne sont peut-être jamais exemptes de considérations commerciales, et dans l'exacte mesure peut-être où les valeurs de liberté, fussent-elles seulement à usage interne, s'effacent devant les valeurs de bien-être et de profit, ou à tout le moins que le gouvernement cède à son goût du pouvoir ou aux pressions des lobbies commerçants. Et il faudrait presque comprendre que ses rapports avec les marchés de l'Amérique du Sud sont ce qui, leur assurant suffisamment de débouchés, évite les crises commerciales intérieures qui peuvent se transformer en crises sociales. "Ce mouvement commercial retardera encore pour l'Amérique le moment de la *plénitude* qui est si à craindre et éloignera le siècle des révolutions."² Précision qui a toute son importance ; plus le commerce se développe à l'intérieur, plus les marchés à l'extérieur peuvent se révéler une nécessité pour éviter une crise à l'intérieur qui pourrait devenir une occasion à des troubles révolutionnaires. On comprend alors toute la pertinence et le sens de la doctrine Monroe formulée en 1823³ transformant tout le continent en "pré carré" des États-Unis, affirmant dans le même temps un isolationnisme politique et un souci d'expansion économique qui ne prétend absolument se limiter au demeurant à ce continent. On comprend alors aussi plus particulièrement l'inquiétude de Tocqueville devant la volonté Napoléonienne de garantir la possession de Cuba à l'Espagne pour s'assurer du soutien de celle-ci, lors de la guerre de Crimée. Ce serait aller chasser sur les brisées des États-Unis qui ne le toléreront pas. "S'il a eu, en effet, cette imprudence, je lui prédis avant peu de graves embarras du côté des États-Unis dont l'orgueil et l'intérêt sont engagés à ne pas souffrir que des princes d'Europe interviennent dans les affaires d'une partie du monde qu'ils regardent comme leur domaine exclusif".⁴

Une inquiétude de Tocqueville, ou à tout le moins un constat, qui voyant le lien entre puissance politique et puissance économique, se porte aussi sur le devenir et les

¹ A T. Sedgwick, lettre du 29/08/1856, VII, p. 177.

² V, 1, p. 258.

³ Sur ce point, cf. David C.-D., Balthazar L., Vaïsse J., *La politique étrangère des États-Unis*, Paris, Presses de Sciences Po, Paris, 2008, p. 70 et suiv.

⁴ Lettre à F. de Corcelle, datée du 16 octobre 1855, XV, 2, p. 152.

orientations de la politique étrangère de l'Angleterre. Celle-ci serait alors de moins en moins "fière"¹, c'est-à-dire autonome, dictée de plus en plus en fait, par exemple, dans ses rapports avec la Russie, par des intérêts commerciaux.

Pour le dire de manière plus radicale, l'Angleterre serait une de ces nations modernes, qui ayant fondé toute sa puissance sur ses relations commerciales, entraînée dans la logique du profit, de la conquête des marchés et des débouchés, doit inexorablement faire de tout ce qui contrarie cette puissance, un *casus belli*. Que ce soit pour assurer sa stabilité intérieure ou sa puissance extérieure, cette nation est vouée à interpréter le commerce non pas seulement comme ce qui apporterait du bien-être ne serait-ce que par sa condition de possibilité, à savoir la paix,, mais avant tout comme son essence. "L'industrie et le commerce ne sont pas pour elle ce qu'ils sont pour nous, des moyens de richesse, des moyens de grandeur; ne vous y trompez pas, c'est sa vie."²

La vie, le destin et le rang d'une nation se jouent désormais dans le chiffre d'affaires des échanges avec l'étranger, les "dépendances", les colonies ou les protectorats. Toute autre puissance commerciale devient un adversaire qui peut menacer sa survie. Les relations commerciales, passées au crible de la Raison d'Etat, sont devenues ou se sont révélées des rapports de force à peine sublimées. "La prétention officielle de l'Angleterre, son besoin avoué, est de monopoliser le mouvement industriel et commercial du monde dont il résulte qu'elle ne peut avoir d'allié intime et sincère que les puissances qui ne veulent rien être ni par l'industrie ni par le commerce"³. Et comme la maîtrise des mers lui est chose essentielle⁴, et comme la classe industrielle sait se faire entendre du Parlement ou du gouvernement⁵, tout est possible. Ce qui devait être l'autre de la guerre, celle-ci détruisant ouvertement, visiblement, consommant brutalement, celui-là permettant la production, se révèle, à tout prendre, une forme parmi d'autre

¹ A G. de Beaumont, le 23/03/1853, VIII, 3, p. 95. Voir aussi III, 3, p. 247.

² *Discussion de l'adresse*, séance du 20/01/1845, III, 2, p. 428.

³ III, 2, p. 323 [1841?].

⁴ III, 2, p. 437 [1843 ou 1845].

⁵ Arch.. Tocqueville, 1845, III, 2, p. 436.

de la puissance. Et s'il n'est pas une façon de faire la guerre, d'agresser la puissance adverse, il est bien ce par quoi la puissance d'une nation s'affirme. Ce qui permet de nuire à l'autre. Il représente bien ainsi un enjeu essentiel pour l'État.

Et le commerce étant bien une logique de l'intérêt particulier, avant d'avoir des effets positifs pour l'ensemble du système des échanges, il ne faudra s'attendre à plus forte raison encore, qu'à une politique étrangère intéressée. Ce que reproche Tocqueville à l'Angleterre, ou du moins ce qu'il prétend qu'on lui reproche¹. La politique étrangère des démocraties serait donc une politique du calcul et d'un calcul qui rend difficile le passage ou le saut d'une attitude de rivalité ou de compétition à une attitude de collaboration.

Le commerce, comme tout ce qui se veut une forme de la puissance, relative ou non, qu'il s'agisse de l'envie au niveau individuel ou de la recherche de la puissance au niveau national, ne saurait donc se dire l'autre radical de la force. Il s'agit toujours d'avoir plus que ce que l'autre a. Comme le droit peut s'associer avec la tyrannie, et autoriser la disparition des indiens, le commerce ne saurait être sur le plan international, la garantie de rapports plus désintéressés entre les nations et les peuples.

Le commerce dont parle Tocqueville, faut-il le redire n'est plus ce lien "commutatif" de partage de biens entre communautés et gens frugaux qui devrait concrétiser le lien entre égaux et assurer la prospérité de tous. Tout se passe comme si la modernité voyait jetées par-dessus bord, les restrictions ou les précisions morales (frugalité, modération) que les défenseurs, les promoteurs du commerce avaient en leur temps accolées à leurs premières célébrations, qu'il s'agisse d'un J.-B. Say, d'un Adam Smith ou d'un Montesquieu, avant tout soucieux de secondariser ou de contrôler les trop grandes inégalités économiques et sociales qui pouvaient en résulter². Le commerce n'est plus la forme privilégiée de l'avènement d'une société d'hommes libres et égaux, au service de la prospérité raisonnable de sociétés frugales, mais la mise

¹ Voir, à N. W. Senior, 15/11/1857, VI, 2, p. 206.

² Voir P. Rosanvallon, *La société des égaux*, op. cit., p. 51-52, 74-78; Montesquieu, E.L., op. cit., p. 280.

en place d'une structure organisant une dynamique génératrice d'inégalités économiques qui finit par pouvoir compromettre le lien pacifique qui est la condition de sa réalisation.

Il faut sans doute apporter ici une petite précision quant à l'évolution interne de la pensée de Tocqueville. Les textes évoqués ci-dessus sont datés environ de 1841. Or, il nous semble qu'ils marquent un infléchissement certain sur ce point par rapport à d'autres textes antérieurs, et en l'occurrence par rapport au *Second Mémoire sur le Paupérisme* de 1837, recueilli dans le volume XVI de ses Œuvres Complètes. Dans ce Mémoire, transparaît en effet une vision des crises commerciales, dont la dureté pour les nations est proportionnelle à leur dépendance à l'endroit d'un marché extérieur qu'elles contrôlent moins aisément que s'il s'agissait de son marché intérieur, quand bien même s'agirait-il encore de sa sphère d'influence ou d'une colonie. Ce qui explique alors que l'Angleterre soit plus exposée à ces crises que la France. Cet impact des crises commerciales sur les relations internationales, ce qu'elles peuvent occasionner comme crispation de celles-ci, comme durcissement des positions des uns et des autres (ne serait-ce que devant les troubles sociaux qui peuvent s'ensuivre), Tocqueville en fait une donnée de base de la réalité nouvelle actuelle, affirmant ici la porosité des politiques étrangères à l'endroit des mœurs et des structures économiques intérieures.

Cela étant, précisément, sur ce problème des crises commerciales, Tocqueville ajoute un paragraphe qui pourrait laisser entendre que cette dépendance à l'endroit des marchés extérieurs devraient se résorber, ce qui signifierait par voie de conséquence de ce point de vue que ces relations extérieures commerciales, la conquête de nouveaux marchés, de nouvelles sources d'approvisionnement seraient moins vitales, et donc moins éventuellement belligènes. Le passage mérite d'être cité en son entier. “ Le monde marche évidemment vers ce point où toutes les nations seront assez également civilisées, ou en d'autres termes, assez semblables les unes aux autres pour pouvoir fabriquer dans leur sein le plus grand nombre des objets qui leurs sont agréables et nécessaires. Les crises commerciales deviendront alors plus rares et moins cruelles. mais ce temps est encore loin de nous; de nos jours, il existe encore assez d'inégalités entre les lumières, la

puissance, l'industrie des différents peuples, pour que quelques uns d'entre eux puissent se charger de fabriquer pour un grand nombre d'autres les objets dont ceux-ci ont besoin. Ces peuples, entrepreneurs de l'industrie humaine, amassent aisément d'énormes richesses, mais ils sont sans cesse menacés d'affreux dangers"¹.

Entendons que le plus souhaitable serait que chaque pays ne produise que ce qui est en accord avec sa consommation intérieure. Nous avons là un Tocqueville qui ne pense absolument pas à une division internationale du travail, qui ne pense pas que la mondialisation commerciale pourrait-on dire, serait dans l'ordre des choses, concluant et stimulant le progrès industriel de chaque nation, et qui ne pense pas davantage que la logique du profit puisse maintenir ce lien aux autres nations. Tout au contraire, les pays en atteignant, pour autant que faire se peut, le même degré de civilisation, se replieraient sur une sorte d'autosuffisance industrielle et commerçante, réduisant donc la dangerosité d'une interdépendance internationale. Autrement dit, l'Angleterre, *actuellement*, puisqu'il s'agit d'abord de ce pays, est très dépendante de ses marchés extérieurs² ; ce qui l'expose à des crises commerciales beaucoup plus violentes que celles que peuvent connaître les pays moins dépendants, quoique moins prospères de ce point de vue, plus resserrés donc sur leurs industries et marché intérieurs. Mais ce serait là une position transitoire; et la tendance que l'on doit imaginer serait de penser les pays de plus en plus autonomes en matière industrielle et agricole, cette autonomie supprimant la nécessité d'une posture agressive, ou trop "intéressée" dans l'espace des relations internationales.

En 1841, cette perspective semble avoir disparu définitivement de la pensée de Tocqueville. Il n'est plus question de penser des nations de plus en plus suffisantes, autarciques sur ce plan-là; une représentation qui aurait pu en quelque sorte permettre d'accepter le développement du commerce intérieure, une culture du bien-être, des jouissances matérielles, dans un espace national pacifié, sécurisé, sans que cette dynamique commerciale en ses formes puisse

¹ *Second Mémoire sur le paupérisme*, 1837, XVI, p. 145.

² "Lorsqu'un habitant des Indes réduit sa dépense et resserre sa consommation, il y a un fabricant anglais qui souffre". Premier mémoire sur le paupérisme, 1835, XVI, p. 127.

devenir un élément de crispation des relations internationales. Ce qui ne signifie pas que les affaires à l'intérieur ne soient pas pour leur compte l'occasion de tensions sociales véritables, puisqu'il obéirait à une même logique du profit, et de la fabrication de la rareté. La correspondance de Tocqueville est assez clair sur ce point: suspicieux moralement et comme écrivain à l'endroit des valeurs du commerce en général, et de la spéculation en particulier, il sait aussi en saisir, lui aussi, les opportunités. Bref il ne dédaigne pas de "placer" son argent, et de s'inquiéter des troubles qui pourraient menacer ces placements. De même qu'il a pu avoir des projets d'achats de terrain en Algérie avec son ami Kergorlay, dans la Mitidja¹, il a pu par la suite investir dans les chemins de fer américains². Point de détail biographique peut-être nécessaire pour se rappeler, si l'on en doutait, que nous avons affaire à un analyste, qui n'est jamais un pur esprit, mais un homme avec ses idées, ses sentiments, ses intérêts matériels, comme un autre³, et que c'est à cette aune, que nous devons juger sa capacité à construire un discours qui ne soit pas seulement un reflet de ces dits intérêts.

Concluons sur ce détail en disant qu'entre une vision relativement autarcique de l'économie, une vision qui fait des enjeux commerciaux un élément de crispation des politiques étrangères, y a-t-il une place pour une troisième représentation qui soit véritablement pacificatrice sans remettre en cause les mœurs commerciales elles-mêmes, l'envie, l'avidité qu'elles expriment, et non seulement l'intervention et la mainmise de l'État sur ces échanges; cela n'est peut-être pas certain.

Notons aussi que vouloir une politique étrangère qui accepte d'être entée pour une part sur la réalité du commerce, c'est vouloir une politique étrangère capable de comprendre les enjeux de celui-ci, capable de mettre en place ou de supprimer les tarifs, c'est peut-être être amené à redéfinir les compétences nécessaires en général des Assemblées et des diplomates, c'est en revenir par le biais de l'importance de l'économie, du commerce dans les sociétés modernes à la

¹ Voir XIII, 1, p. 339, 344.

² Voir VII, p. 150, lettre à T. Sedgwick du 7/11/1853; *idem.* p. 152, lettre du 4/01/1854; *idem.* p.158, lettre du 14/08/1854.

³ Voir I, 1, p. 171.

faiblesse de fait de la politique étrangère des nations démocratiques.¹ Ce qui donne tout de même à cette politique étrangère, dans le cadre d'une logique de l'équilibre des puissances, d'un souci en général de la paix, la nécessité du calcul.

Ce qui ne va pas de soi, y compris donc pour les Suisses, par exemple, tant les susceptibilités nationales peuvent être vives, et interférer avec les forces tendanciuellement pacifiques du commerce et de l'industrie. "Il n'y a pas de folies auxquelles, malgré leur bon sens, on ne peut pousser les Suisses en paraissant vouloir les mener et surtout les pousser. Il ne serait pas sage de compter sur les intérêts matériels et le goût du bien-être même pour les retenir; car les peuples démocratiques ressemblent toujours à ces glorieux qui peuvent se jeter par vanité et par étourderie dans des entreprises téméraires où ils sont ensuite obligés de persévérer."² On le voit donc ici, les politiques étrangères ne sont jamais à l'abri de l'irrationnel, qu'il soit celui du souci de gloire des gouvernants, des fiertés nationales, des peurs paniques, ou de la fatuité de certains peuples ne sachant pas prendre la mesure exacte de leur puissance véritable. Un irrationnel qui fera sans doute pour longtemps de la guerre une possibilité inexpugnable des relations nationales au point qu'il vaudrait peut-être mieux montrer ou chercher à cerner la constellation de passions qui engendrent la paix, que de souligner incessamment combien la guerre peut être irrationnelle, en feignant de croire que l'homme de droit, serait fait pour n'être que rationnel, selon plus précisément telle forme de rationalité, kantienne ou instrumentale

Et par-delà le problème anthropologique de la rationalité, ou plutôt de l'irrationalité possible, rappelons que le commerce international, avec les crises qu'il suppose, avec son influence sur l'État et l'enjeu qu'il représente pour celui-ci, n'est pas totalement assuré de ne pas porter en son sein, en sa dynamique, certains éléments éventuels de bellicosité. C'est bien là la tragédie de tout ce qui est délivré de la puissance, lorsque celle-ci suppose que les biens qui en sont l'objet ne peuvent se partager indéfiniment ou se redistribuer gratuitement.

Il est vrai que lorsqu'il s'agit de biens qui "doivent se partager" pour acquérir

¹ Voir IX, p. 148, lettre à Gobineau non datée, mais de 1850 sans doute.

² Voir *ibid.*, IX, p. 149.

toutes leurs valeurs, ou qui sont appelés à se partager et à se distribuer, les idées, les certitudes, les convictions, ceux-ci peuvent aussi porter en eux-mêmes un potentiel de bellicosité tout aussi remarquable, indiscutable voire effrayant.

Conclusion.

a: Le commerce, d'un point de vue moral, ne trouve guère grâce aux yeux de Tocqueville, ni par ses fins, ni au fond par le dynamisme, l'esprit d'indépendance, et le courage somme toute très relatifs ou imparfaits dont il peut témoigner. Le commerce dont il parle n'est plus celui d'un échange statique entre entités aux appétits modérés, mais l'expression avant tout d'une dynamique de concurrence et de passion pour le bien-être, au-delà du frugal, du modéré et du nécessaire.

Et avant même d'interroger sa culture pacifiste ou sa valeur pacificatrice, rappelons combien on devrait s'inquiéter, selon lui, de sa possible ou véritable hégémonie sur les mœurs des sociétés démocratiques. C'est que ce commerce ne saurait aucunement, pour Tocqueville, être l'initiateur d'une véritable culture des libertés publiques. Ses démons ou ses fins, ce n'est pas l'indépendance, ce n'est pas l'ambition au sens d'une hauteur alliée à une distance ou une exigence morale, ce sont les jouissances matérielles, c'est l'avidité, et l'envie, ce par quoi dans cette société moderne, on pourra se distinguer, plus aisément que par la profondeur d'une œuvre ou l'authenticité d'un engagement civique. De la fin du commerce, des valeurs matérielles dont il est l'activité symbolique parfaitement adéquate de nos sociétés modernes, se conclut aussi que ce que l'homme d'aujourd'hui, donc, respecte, ce n'est pas tant le travail en lui-même, aussi honorable et respectable qu'il puisse être devenu par la force des choses, mais le succès, dans lequel il faut conjoindre à la fois cette envie de se distinguer par sa réussite matérielle et aussi bien cet amour des jouissances matérielles elles-mêmes.

Cela étant il peut se dessiner un certain écart significatif entre l'homme démocratique ordinaire et l'homme démocratique idéal, le commerçant, ou l'idéal-type de celui-ci.

L'homme démocratique ordinaire, c'est cet individu sans lumières, individualiste donc, replié frileusement sur sa sphère privée, un homme qui peut au fond trouver son compte dans une religion pour autant qu'elle s'exprime dans la langue de l'intérêt particulier à peu près bien compris, qui s'est installé dans des mœurs honnêtes qui vont de pair avec un travail régulier, le culte de la tranquillité publique; un homme certes dans lequel on ne trouvera guère de générosité, de désintéressement, ou d'esprit civique. Mais l'homme démocratique idéal, celui que secrètement tout homme démocratique voudrait être peut-être plus ou moins confusément, c'est celui qui aime les émotions que lui donne le hasard, c'est ce commerçant, avide, héroïque et courageux par cette avidité même, capable de mettre sa vie en jeu, capable de courage et d'initiative dans certains domaines, positif et pragmatique, dédaigneux des idées générales, mais si peu soucieux lui aussi ou si peu concerné par tout ce qui dépasse le cadre moralement si étroit de ses affaires, et au fond si monotone dans son amour du gain. Deux hommes différents, l'un étant l'idéal secret de l'autre, celui qui apparaît en filigrane derrière la vie réglée, prudente et "bourgeoise" de l'autre. Mais un seul homme au fond, et si peu conforme donc à l'image de celui que Tocqueville voudrait promouvoir.

Retenons alors, quoi qu'il en soit, au final, trois possibilités quant au rapport de l'individu démocratique et commerçant à la guerre. C'est d'abord la *peur* de la guerre, bien sûr, et bien davantage de la guerre civile, de leurs désordres qui peuvent remettre en cause ce qu'il a si péniblement acquis, ce qui perturbe ses affaires. C'est ensuite en fait une certaine *indifférence*, pour autant que ni lui, ni ses proches n'ont à redouter un enrôlement qui les distrairait de leurs affaires ou les amènerait à faire les frais de tels désordres. C'est enfin la capacité à en tirer du profit, la capacité à voir combien l'insécurité peut devenir un marché, peut "ouvrir" ou rendre plus rentables certains commerces, jusqu'à *espérer* sinon *vouloir* la guerre (ou du moins sa possibilité et sa menace permanente, si l'on pense au marché de l'armement).

Ajoutons que si c'est la première attitude qui l'emporte, et qui est donc la plus congruente avec l'éthos démocratique, en général, cela ne veut pas dire que le commerçant, que

l'industriel, sachent cependant prendre en considération la violence, l'injustice qui peut se cacher derrière la sérénité des transactions commerciales ou des investissements, bref, sache ou veuille prendre en considération les éléments belligères que recèlent les échanges économiques qui peuvent toujours dérouter, froisser, ou choquer une certaine idée de la justice, aussi pertinente ou erronée qu'elle puisse être. Le commerçant, en sa logique, comme idéal-type, emporté par son *hybris*, son envie, ne saurait songer aux conséquences, aux dommages collatéraux de son négoce, que ce soit pour ce qui concerne les libertés, la justice, et même la paix sur le long terme. Ces valeurs ne seront jamais que des variables avec lesquelles on doit savoir *négocier* lorsque le négoce délivre des opportunités.

b: Du point de vue de l'analyse de l'influence du commerce sur les relations internationales, la position de Tocqueville est sans doute quelque peu en retrait d'une certaine *doxa* libérale sans doute plus optimiste, celle d'un Montesquieu ou d'un Constant, par exemple. On peut ici souligner néanmoins trois choses. D'une part, il n'est pas "pensable" pour lui d'imaginer une communauté internationale, qui ne serait rien de moins qu'une communauté relativement indépendante des frontières étatiques ou nationales, et reposant uniquement, essentiellement, ou de façon prépondérante sur des liens commerciaux. L'international ou le "transnational" relève de l'utopie ou d'un cosmopolitisme dangereux moralement, par l'insouciance à l'endroit de ce que chacun doit à son propre pays. Un concert des nations, une unité civilisationnelle au niveau de l'Europe ? soit ! Mais non pas une cacophonie sans ordre, ni frontières, ni identités porteuses de sens. D'autre part, si le commerce exprime effectivement un progrès de l'histoire par rapport à des époques où la violence des affrontements armés pouvait l'emporter dans les relations internationales (soit comme expression de valeurs guerrières, soit comme solution la plus "simple" ou évidente pour les gouvernements), s'il exprime des valeurs démocratiques (c'est-à-dire une certaine douceur, voire une certaine mollesse des âmes), s'il recherche la paix, il ne peut ignorer la force dont il a besoin pour sécuriser son déploiement, surtout dans cet espace où le droit ne parvient que difficilement à s'établir, se faire entendre et se

faire respecter. De même que les échanges économiques, commerciaux à l'intérieur d'un même pays ont besoin du droit et de la force pour pouvoir se réaliser, de même les échanges commerciaux internationaux ont besoin de la force armée pour exister et se maintenir, alors même que ce droit, sans instance supranationale, ne peut être concrètement qu'un droit "horizontal" fait d'ententes, d'accords bilatéraux, multilatéraux, ou tissé de traditions, de conventions, sans véritable instance à même de faire appliquer et respecter de façon impartiale ces différentes normes. Le commerce, cette activité qui de fait, a pour fin le profit de ceux qui commercent, en premier lieu, ne peut pas être indépendant de ce qui lui apporte la sécurité, de ce qui est sa condition de possibilité. S'il est une alternative à l'affrontement armé, il n'est pas pour autant possible, pensable, que les états qui veulent commercer, qui acceptent la logique des relations commerciales, veuillent ou songent à désarmer. Même Mandeville n'a jamais prétendu que sa logique dispensait d'une police. Et si la police est nécessaire à l'intérieur, comment ne pas en conclure que dans l'espace international, là où les cultures diffèrent, là où les préjugés peuvent si aisément susciter inquiétudes, suspicions, la présence de la force armée ne soit plus nécessaire pour s'assurer que chacune des nations est bien convaincue de la pertinence de cette vision et se satisfait de ce type de cohésion. Quand bien même les vices privés feraient aussi la prospérité de tous.

Pourrait-on imaginer, en abandonnant un instant notre auteur, que les commerçants prennent en charge leur propre sécurité. Pourquoi pas ? Mais cela obérerait leurs bénéfices, et l'on peut comprendre que ceux-ci n'hésitent pas à réclamer le soutien de la force armée de l'État, comme horizon de maintien de l'ordre, en arguant des bénéfices et de la prospérité qu'ils peuvent assurer à l'État ou à son peuple. Cela étant dit, pour en revenir immédiatement à Tocqueville, si le commerce ce n'est pas la guerre, ce n'est pas non plus la promesse d'un au-delà de la guerre. Il n'exténue pas les causes possibles de bellicosité, il ne fait pas disparaître "immédiatement" à tout le moins le nationalisme, le fait que tous les nations n'ont pas le sentiment d'avoir exactement les mêmes intérêts au même moment. Enfin, le commerce n'étant pas une activité philanthropique

qui aurait pour vocation à mettre à la disposition de tous, des biens que le Créateur a partagés dans sa distribution première¹, mais une activité régie par la quête du profit, l'expression d'une passions extraordinaire, il n'est pas étonnant qu'il puisse sécréter de la bellicosité en retour par l'inégale distribution des richesses qu'il peut contribuer en fait à accentuer, par les moyens qu'il a de se déployer et les conséquences culturelles, sociales et économiques qu'il engendre. Quant il ne recourt pas directement, de fait, à la puissance armée pour ouvrir de nouveaux marchés. Et moins les acteurs du commerce auront à souffrir ou pâtir de la violence qui sert leurs trafics, plus ils seront, laissés à eux-mêmes, tentés d'avoir à recourir, à la puissance militaire des États, par exemple, ou à une quelconque autre forme de violence, sauf à imaginer que la douceur démocratique et le sentiment de l'*égal*, ou le respect des droits de l'humanité leurs servent de garde-fous.

Cela étant, Tocqueville se soucie assez peu de cette bellicosité sécrétée par les conditions de l'échange. Et l'on peut comprendre pourquoi. Ce serait se soucier plus précisément de justice, de partage véritable. Or, s'il s'inquiète du paupérisme, de la condition ouvrière, s'il prend sa place dans les débats de l'époque sur ce point, ses solutions ne vont guère dans le sens d'une remise en cause de l'ordre social et qui réclamerait une intervention plus active et généreuse de l'État, censément nuire à l'esprit d'autonomie et de responsabilité que devrait cultiver les individus. Pour Tocqueville, il y a des évidences sociales : le régime de l'égalité est déjà assez prégnant comme cela pour que l'on n'aille pas jusqu'à une égalité sociale plus forte. Il y a des évidences économiques; la positivité principielle du libre-échange à défaut d'être toujours concrètement applicable. Il y a des évidences civilisationnelles, la suprématie de la race blanche ou des nations européennes. Et ces évidences, renforcées par des obsessions morales et politiques (une certaine idée de l'homme et de la liberté) ne peuvent que le rendre incapable de comprendre, aussi bien certaines réactions populaires à l'intérieur, que la valeur des résistances de certains peuples face aux menées des nations européennes. Le commerce, pour Tocqueville, c'est la paix

¹ Voir Thivet, 2010, p. 120.

donc, dans l'immédiat de la relation commerciale et des intérêts qu'elle peut satisfaire. Mais ce n'est sûrement pas ce qui générerait, selon lui, une véritable cohésion digne de ce nom, une communauté internationale partageant les mêmes valeurs. Partager des valeurs, des idées, c'est en effet bien autre chose que de partager des intérêts qui ne sont rien d'autre que ceux qui résultent d'un échange de biens que les uns ne peuvent posséder que si les autres ne les possèdent pas ou ne les possèdent plus. Que ce lien puisse aider à tisser un lien d'une autre nature, peu à peu, (en nous amenant à laisser de côté certains préjugés) ou ponctuellement le défasse (en exacerbant des rivalités d'intérêts), c'est là une question à laquelle seule ce que l'on appelle exactement l'histoire apporte une réponse. Tocqueville est trop sensible à cette histoire pour ne pas voir que celle-ci sait réserver indéfiniment sa réponse définitive.

c: Si l'État se légitime au premier chef en assurant la sécurité de ses ressortissants, il ne saurait vouloir, dans une culture démocratique, compromettre la prospérité, l'enrichissement de certains, et à tout le moins le bien-être de la majorité. On attendra donc de lui, à côté de la préservation de la tranquillité publique et des libertés intérieures une politique étrangère adéquate en la matière, s'assurant que cette dynamique des échanges peut se déployer et s'ordonner selon l'intérêt matériel du plus grand nombre. Et si un traité de libre-échange avec l'Angleterre en 1786, s'est révélé nuisible pour une industrie française naissante, si le protectionnisme de 1814 a été salubre, certains peuvent louer vers les années 1840 les bienfaits du libre-échangisme¹ pour en finir avec de coûteux monopoles ou s'assurer de plus larges débouchés. C'est au pouvoir politique d'orchestrer de façon pertinente les intérêts de certains avec l'intérêt général. Pour ce faire il doit aussi jauger et être à l'écoute d'une opinion publique parfois animée, il est vrai, en dépit de sa culture du bien-être, de son pacifisme, de certaines rancœurs historiques, de préjugés qui peuvent fausser sa perception d'intérêts communs avec d'autres nations, quand il ne s'agit pas d'enthousiasmes plus ou moins généreux ou éclairés l'amenant parfois faire passer au second plan, momentanément ou de façon durable, ces intérêts matériels.

¹ Voir F. Démier, *op. cit.*, p. 40-41, 199-201.

Cela étant, si l'État recourt à la force armée pour pallier à des problèmes commerciaux, à une bellicosité générée par la nature des échanges, il prend aussi le risque d'être tenu pour l'instigateur de cette bellicosité. Mais ne serions-nous pas là dans une tautologie ou un simple sophisme ? Certes, étant celui qui détient le monopole du recours à la force, il n'y a que lui qui fasse ouvertement la guerre. Mais rien ne permet d'en conclure que ce serait lui qui serait nécessairement le fauteur des guerres, ou plus exactement le responsable des tensions, des violences, qui peuvent prendre la forme de conflits armés, pour la résolution desquels il a compétence à intervenir.

Il est vrai aussi que s'il y a échec des relations commerciales, si l'on en revient au fracas des armes, ou à la paix armée, l'État redevient bien dans le même temps, *ipso facto*, l'acteur privilégié du système des relations internationales, de même que lorsqu'il y a des désordres intérieurs il réapparaît rapidement comme le régulateur incontournable et salvateur. Au point qu'on pourrait toujours le soupçonner d'avoir aidé à l'écriture du scénario, tant il y trouve là effectivement une plus grande légitimité que lorsqu'il est seulement la garantie du bon fonctionnement de relations qui en fait le relègue au second plan ou en font un acteur que l'on peut aimer à se représenter comme risquant toujours de venir troubler la fin heureuse de l'histoire qui semble s'annoncer.

L'Etat moderne, pour Tocqueville, s'il ne saurait se défaire de ses responsabilités en matière de relations commerciales, n'a pas néanmoins à s'encombrer de principes en matière d'économie politique. Il y va de son intérêt. L'histoire avance, les principes de l'humanité s'affirment, les relations diplomatiques se multiplient et se resserrent, le droit international se construit, les mœurs de l'opinion publique changent inexorablement. Et il n'y aurait aucune pertinence, ni même aucune noblesse à revenir à un schéma où le recours aux armes serait la solution immédiate en cas de différends. Les peuples, disons-le vulgairement ont autre chose en tête que de réactiver en eux la saveur terrible de certaines épopées aussi glorieuses soient-elles. Ce qui peut encore faire rêver à la veillée dans les chaumières ou dans certains salons

n'est pas ce qui agite le cœur ou l'esprit du commerçant, de l'artisan ou du fonctionnaire. Mais il va aussi de son devoir, de la Raison d'Etat, de ne pas fonctionner, décider, uniquement en fonction de la temporalité des affaires ou du négoce. Il s'agit de voir plus loin que le commerçant qui n'est pas censé, lui, pensé autrement que dans le cadre d'un retour sur investissement. L'Etat doit, dans l'intérêt même de la puissance commerciale d'un pays, dépasser l'individualisme du commerçant. Ce qui peut l'amener effectivement à contrarier ou compromettre parfois certaines opportunités, ou à laisser parler l'option militaire lorsque les relations commerciales semblent l'instrument inadéquat pour faire pression sur tel autre pays dans telle ou telle circonstance, alors même que le but de cette pression peut être bien de nature économique.

Ici, nous voyons bien que l'œuvre de Tocqueville doit être lue entre les lignes. Explicitement, cet auteur maintient une autonomie de la politique étrangère au regard de certaines considérations économiques ponctuelles, au nom de considérations de grandeur, de la sphère du sens pourrait-on dire. Les hommes ne peuvent se satisfaire des intérêts matériels. Soit. Mais ce qu'il montre, aussi, malgré lui, et tout aussi bien, c'est que les nations démocratiques, peuvent se satisfaire de conflits, ou de relations commerciales "forcées" ou injustes, et donc belligères, si cela doit leur permettre de préserver ou d'accroître leur bien-être.

Ce n'est donc peut-être pas seulement l'Etat qui fausse ou compromet le pacifisme intrinsèque du commerce, ses mœurs qui pousseraient toujours à la négociation, mais tout autant cette certaine culture du bien-être qui ne voit dans le commerce que le moyen le plus confortable pour assurer ce bien-être; bref une culture du trafic de tout. Et rien n'indique que le recours à la force armée soit une option obsolète si le bien-être, la sécurité de ces sociétés se trouvaient par trop menacés aujourd'hui. L'inquiétude que peut manifester un H. Welzer est là par exemple pour nous le rappeler¹. Le commerce international est la solution la plus confortable

¹ Voir Harald Welzer, *op. cit.* P. 135-138. Problèmes de matières premières, problèmes de l'assèchement des réserves d'eau potable, problème de la fonte des glaces arctiques et antarctiques, les "causes" ou les motifs de guerres présentes ou futures ne manquent pas, sauf à imaginer un progrès concomitant d'une culture de l'empathie qui saurait lutter de vitesse contre le nature entropique de nos civilisations énergivores. Voir cette thématique in J. Rifkin, *op. cit.* p. 42: "La dialectique qui sous-tend l'histoire de l'humanité est une boucle de rétroaction perpétuelle entre expansion de l'empathie et montée de l'entropie."

que les sociétés démocratiques ont trouvé jusqu'ici pour assurer leur niveau de vie, peut-être au détriment des autres, lorsqu'elles ont besoin de ce que les autres ont et qu'elles n'ont pas. Que se passera-t-il lorsque ces relations commerciales ne seront plus suffisantes pour maintenir ce "niveau de vie", si ces mêmes nations démocratiques ont les moyens de l'obtenir d'une autre façon.

Le commerce est une logique relationnelle intéressée. S'il est du *soft power*, il n'est en rien semblable à un échange gratuit ou à un partage de valeurs et d'idéaux. Il peut même vouloir pervertir ceux-ci, et les rapports, les tensions, sur le web aujourd'hui entre certaines communautés d'internautes et certaines firmes commerciales, quand il s'agit du développement communautaire et gratuit ou non de certains logiciels pourraient en fournir un bel exemple. Or dès qu'il y a intérêts, recherche du profit, voire avidité, il n'est jamais sûr que l'une ou l'autre des parties en présence n'aura pas le sentiment, à tort ou à raison, que les dés sont pipés, et que les règles "pacifiques" soient encore intéressantes à respecter ou dignes de l'être.

V: Le souci de la grandeur dans son rapport avec la paix.

Les sociétés démocratiques, selon Tocqueville, peuvent être dites pacifistes en leur essence, si l'on entend par là les tendances naturelles qui découlent de leur régime social. Nous avons vu alors à ce propos, d'une part ce qui pouvait justifier un tel jugement, et nous nous sommes efforcé d'autre part, de pointer les limites de ce pacifisme, d'identifier les circonstances et les raisons plus structurelles qui pouvaient l'empêcher de se concrétiser en une situation de paix durable et véritable.

Nous savons, en outre, combien Tocqueville, pour son compte, n'éprouvait que la plus extrême des inquiétudes quant aux effets de la guerre sur la préservation de ces libertés qui furent toujours son souci premier, de cette liberté qui fut sa première et grande passion. "Il n'y a pas de longue guerre qui, dans un pays démocratique, ne mette en grand hasard la liberté".¹ Et encore: "Tous ceux qui cherchent à détruire la liberté dans le sein d'une nation démocratique doivent savoir que le plus sûr et le plus court moyen d'y parvenir est la guerre. C'est là le premier axiome de la science."² Ou encore, enfin, ce fragment daté de 1840. "Je n'aime pas la guerre en général non pas parce qu'elle trouble le bien-être matériel -je suis assez fier de mon pays pour croire que cette question des jouissances matérielles doit toujours être pour lui au second rang -mais parce qu'elle peut compromettre la liberté"³.

Or, dans le même temps, on ne peut que se rappeler, et mettre en regard de cette attitude inquiète à l'endroit de la guerre, de ses usages et de ses conséquences, cette formule frappante du même chap. 22 de la Troisième partie de *La Démocratie en Amérique* de 1840, au début de la même page 274. "Je ne veux point médire de la guerre; la guerre agrandit presque

¹ I, 2, p.274.

² I, 2, p.274-275

³ Fragments rédigés en vue d'un discours du 30 novembre 1840, III, 2, 307.

toujours la pensée d'un peuple et lui élève le cœur". C'est que, pour le dire en un mot, si Tocqueville se défie bien sûr de la guerre, il sait aussi se défier moralement tout autant de la paix, de ses effets, d'une certaine forme de paix "douceuse", et non pas seulement donc d'une paix qui ne serait qu'une trêve déguisée, habitée par une absence de confiance réciproque, et requérant la préparation d'un nouvel affrontement violent. Tocqueville n'est pas seulement celui qui interroge le potentiel belliciste des démocraties, il est aussi, on le sait, dans le même temps, celui qui interroge le potentiel d'aliénation intellectuelle et morale des sociétés démocratiques en leur assiette, aliénation qui ne pourrait être que liberticide à terme, même si les formes légales de la liberté étaient pour l'heure encore respectées, et quand bien même le despotisme paternel (ou maternel) qui s'établirait serait insensible et indolore¹. Et c'est bien dans l'articulation de ces deux inquiétudes que se situe sans doute le message Tocqueville; ainsi que sa modernité. Il y a donc des formes de paix, aussi liberticides à terme, parce que pernicieuses ou dangereuses pour l'âme, que la guerre peut l'être de façon immédiate, sensible et politique. Il y a ainsi des paix, aussi aliénantes que peuvent l'être des violences explicites.

Ce qui fait que l'humanisme qu'il veut préserver et promouvoir l'amène à prendre parfois ses distances aussi bien à l'endroit des belliqueux plus ou moins désintéressés, qu'à celui des *pacifistes* plus ou moins désinvoltes à l'endroit des mœurs qui lui semblent devoir être ceux d'une société moderne, au moins cohérente avec ses propres valeurs. Et cela certes, donne à première lecture, à son jugement un certain balancement, voire certaines nuances, mais que l'on aurait tort, sans doute, de prendre pour de l'imprécision ou de l'hésitation. Car si la guerre peut être un danger pour les libertés, non pas tant d'ailleurs en ce qu'elle permettrait l'instauration d'un despotisme militaire qu'en encourageant la tendance naturelle des démocraties à centraliser et unifier le pouvoir au détriment de la dynamique des libertés locales², elle pourrait être aussi bien une épreuve salutaire, capable de ranimer certaines valeurs ou d'élever les individus et les peuples au-delà de leur état moral trop ordinaire. "La guerre réunit beaucoup de volontés vers un même

¹ I, 2, p. 323.

² I, 2, p. 274.

but, elle suggère des passions très énergiques et très nobles, elle crée l'enthousiasme, élève l'âme, suggère le dévouement. Sous ces rapports la guerre entre dans l'hygiène d'un peuple démocratique, qui sans elle pourrait s'aplatir indéfiniment"¹. A charge de savoir dans quelles mesures, le coût de cette hygiène des peuples ne serait pas trop exorbitant, au regard, par exemple, du devenir, des libertés donc, et aussi bien de la prospérité, de la puissance de la civilisation européenne.

Notons aussi que sans vouloir la guerre, on peut à tout le moins célébrer les *crises*, dont il parle par ailleurs², et qui peuvent redonner souffle au désir pur de liberté que les "institutions libres" ne peuvent susciter mais dont elles protègent les peuples, lorsque ce désir vient à se distraire ou s'émousser. "Il y a des temps où les peuples les plus amoureux de leur indépendance se laissent aller à la regarder comme un objet secondaire de leurs efforts. La grande utilité des institutions libres est de soutenir la liberté pendant ces intervalles où l'esprit humain s'occupe loin d'elle et de lui donner une sorte de vie végétative qui lui soit propre, et qui laisse le temps de revenir à elle. Les formes permettent aux hommes de se dégoûter passagèrement de la liberté sans la perdre. C'est le principal mérite que je leur trouve. Quand un peuple veut résolument être esclave, on ne saurait l'empêcher de le devenir; mais je pense qu'il est des moyens de le maintenir quelque temps dans l'indépendance sans qu'il s'aide lui-même"³. L'hygiène est bien toujours là sous la forme de quelque chose que l'on ne saurait vouloir, tant de par sa négativité immédiate que par l'incertitude de ses conséquences, tel un *pharmakon* dont on ne maîtriserait jamais la posologie, non plus que les effets secondaires.

Ce qui exprime donc clairement, néanmoins, au demeurant, le fait que la paix ne soit pas la valeur décisive pour Tocqueville ou la règle ultime de toute politique étrangère. "Je ne suis pas en un mot un amateur de la paix à tout prix" déclare-t-il dans une lettre à L.-P. Clément datée du 8 octobre 1840⁴. Même politiquement, il peut y avoir pire que la guerre. Car tout se

¹ Nolla. II, p. 224, j .

² I, 1, p. 206.

³ II, 1, p. 64.

⁴ X. p. 166.

passé comme si les hommes démocratiques ne savaient pas vivre en paix sans se laisser entraîner dans une sorte de dégénérescence morale qui finirait, tôt ou tard, par nuire aux libertés, et sans apporter d'ailleurs, qui plus est, la garantie de la paix. "Il y a des cas où seule elle [la guerre] peut empêcher le développement excessif de certains penchants que fait naturellement naître l'égalité, et où il faut la considérer comme nécessaire à certaines maladies invétérées auxquelles les sociétés démocratiques sont sujettes"¹. Et il sera même question généralement question de donner de "difficiles et périlleuses affaires" aux sociétés démocratiques². Si la guerre peut alors favoriser le despotisme, c'est aussi que certaines mœurs pacifistes lui préparent le terrain. "Que faut-il de plus à cette autorité sublime, à cette providence visible que nous avons établie parmi nous pour pouvoir fouler aux pieds les plus saintes lois, violenter à son gré nos cœurs et marcher sur nos têtes ? La guerre. La paix a préparé le despotisme, la guerre le fonde"³.

Et c'est alors que face à cette possible dégradation des mœurs de l'homme démocratique, — avec toute l'incertitude avec laquelle peut nous apparaître un tel jugement de valeur—, à cette trahison indéniable d'un certain idéal humaniste, à cette démission morale liberticide, Tocqueville va proposer une politique étrangère qui serait marquée de l'exigence de *grandeur*, et qui se veut en continuité d'une morale de la grandeur ou de l'agrandissement de l'individu. Si la politique, en général, la vie publique est ce par quoi l'homme se réalise, c'est-à-dire échappe à son repliement sur eux-mêmes, à son "rétrécissement"⁴, la politique étrangère, elle, serait ce par quoi l'homme, le citoyen, pourrait être rappelé à sa propre grandeur, surtout en ces heures de paix où il n'aurait que trop tendance à la négliger ou à l'oublier, pris dans les rets de ses appétits matériels, englué dans ses petites ambitions égoïstes, tétanisé par ses inquiétudes d'homme aussi faible qu'isolé, et faible parce qu'isolé.

¹ I, 2, p. 274.

² I, 2, p. 255.

³ Nolla, II, 267 o.

⁴ Voir, à P.-P. Royer-Collard, lettre du 8/09/1842, dans laquelle il déplore que la vie publique n'ait plus d'objet.

"Quand on reproche, avec raison, à nos contemporains de ne songer qu'à leurs petits intérêts particuliers, ils seraient jusqu'à un certain point excusables de répondre que, s'ils se renferment ainsi en eux-mêmes, c'est qu'ils n'aperçoivent rien au-dehors qui les attire et qui les fixe. Ils se prennent eux-mêmes pour sujets de leurs pensées et de leurs actions, faute de mieux." XI, p. 112.

La politique étrangère, voilà comment donner sens et mobiliser un orgueil national, moralement salvateur, qui permet aussi de ressouder le pays réel avec le pays légal, et que l'on aurait tort de négliger, par-delà les formes hasardeuses ou trop impétueuses, voire parfois ridicules, qu'il peut prendre¹. C'est dans son rapport à l'autre, que se découvre, que s'atteste et que se vit essentiellement cette identité qui assure la cohésion sociale.

Ce terme de *grandeur* ne cesse, de fait, d'irriguer l'ensemble de l'œuvre de Tocqueville, aussi important à la compréhension de son œuvre que celui de liberté, et peut-être on s'en doute, aussi ambigu à première lecture, parfois. Que doit, que peut-être donc une politique étrangère de la grandeur, qui serait ainsi aussi bien compatible avec la pacifisme des sociétés modernes qu'avec les libertés dont se soucie tellement notre auteur. N'avons-nous pas là un remède à certaines dérives morales, dont la posologie serait des plus délicates, et dont l'ignorance pourrait le transformer aisément en poison ? N'est-ce là que le masque d'une politique qui n'ose dire ses ambitions quant aux autres nations ? Ou bien n'avons-nous pas là une de ses nombreuses injonctions prétentieuses avec lesquelles le pouvoir en place prétend résoudre certains problèmes de politique intérieures, et étouffer certaines revendications sociale ?

En effet, cette revendication de grandeur, constante, pour ne pas dire obsessionnelle, sous le plume de Tocqueville, peut ne pas laisser d'inquiéter quelque peu ses lecteurs d'ordinaire approbateurs, et poser un sérieux problème de "réception de son œuvre" surtout lorsque l'on rapproche de ce terme, les prises de positions colonialistes de leur auteur, par exemple. Car le Tocqueville libéral, se défiant de l'État, le chantre des libertés locales, des associations, contre l'infantilisation dont cet État nous menace avec la complicité de notre faiblesse, ce Tocqueville-là est des plus fréquentables, on s'en doute, quoique que le regard qu'il porte sur les valeurs matérielles et l'individualisme modernes n'en fasse pas une figure aussi aisément récupérable que cela par ladite *doxa* libérale. En revanche l'idée de grandeur n'est pas

¹ Voir, à P.-P. Royer-Collard, lettre du 15/08/1840: "J'ai toujours cru, du reste, que ce qui restait de mieux à notre pays, c'était l'orgueil national, orgueil souvent puéril et fanfaron, mais qui, avec tous ses ridicules et ses faiblesses, est encore le plus grand sentiment que nous ayons et le lien le plus fort qui retienne cette nation ensemble" XI, p.90.

sans éveiller certaines réticences aujourd'hui, une fois dépassée l'inévitable discours vague et vaguement humaniste sur la *grandeur* de l'homme. Réticence intellectuelle sur laquelle nous allons revenir, tant le mot est effectivement incertain à première vue, réticence morale aussi tant le mot peut évoquer des nostalgies romantiques surannées ou un appel à l'énergie assez suspect¹, réticence politique donc enfin, compréhensible au demeurant, tant le vocable a pu si aisément se transformer en slogan d'un nationalisme sourcilieux quand il n'était pas ouvertement agressif ou impérialiste avec toute la bonne conscience qu'il peut savoir se donner. Si rares en effet, semblent les hommes politiques qui ont été capables, lorsqu'ils parlaient de grandeur d'une nation ou d'un peuple, de montrer que celle-ci ne se déclinait pas nécessairement ou uniquement en termes de force possible sur les champs de bataille, ou d'agrandissement de l'empire.

Quel est donc le statut de la grandeur dans l'œuvre de Tocqueville ? Simple reliquat d'un nostalgique des valeurs d'un monde révolu, effet de rémanence d'une éducation empreinte de l'abbé Lesueur (1751-1831), son précepteur, et de la lecture des auteurs jansénistes, mot d'ailleurs facile sans grande signification, un de ces mots-valises, semblables à une boîte à double fond² dont il se moque, mais qui lui permet d'exprimer toutes ses rancœurs devant les valeurs du monde qui triomphe de son temps ? Un mot qui surcharge la pensée tocquevillienne, sans lui être attachée essentiellement ou qui, bien davantage encore, compromet l'acuité et la modernité de ses analyses, qui brouille son regard à vouloir invoquer l'aune de ce qui n'est plus et ne peut plus être ? Une exigence qui peut venir gauchir sa vision du devenir des démocraties, en leur imposant, en matière de relations internationales, par-delà ses analyses, une exigence non plus seulement la liberté, qui réclame la paix, mais une dynamique dont les attendus n'ont que trop souvent servir d'étendard à des politiques agressives, ou bellicistes, jouant la partition d'une *mégalothymia* avec les clairons et les tambours des armées ?

Nous voudrions montrer que la grandeur, telle que l'entend Tocqueville, est de

¹ Il est vrai que F. Fukuyama n'hésite pas à en faire un prédécesseur ou annonciateur de Nietzsche quant à son regard et son constat sur les sociétés modernes. Voir *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit. p. 23, 349.

² I, 2, p. 75.

l'essence même de sa pensée, et que cette pensée est une pensée cohérente et libérale, au sens moral du terme. La *grandeur* est à la fois ce qui permet de juger les valeurs matérielles qui règnent en maîtresses souveraines dans nos sociétés modernes d'une part, et de préciser d'autre part ce qu'il en est de la "liberté" de l'homme, du sens de celle-ci, de son "coût" et de ses manifestations. Elle est aussi ce par quoi donc on peut évaluer la valeur du pacifisme des démocraties, alors même qu'elle pourrait être la devise ou l'idée directrice d'une politique étrangère responsable. Cela étant, que ce souci de grandeur, chez Tocqueville, puisse parfois jouer, ou sembler jouer plutôt, *contre* la liberté, et aussi bien contre la paix, c'est aussi ce qu'il faudra montrer, comme exemple même de la difficulté conceptuelle, ontologique et existentielle de la liberté, et comme problème cardinal de la quête de sens de nos sociétés modernes.

Il s'agit donc de dire que cette "grandeur" est une idée essentielle, aussi bien pour l'intelligibilité, la cohérence de la pensée tocquevillienne en particulier, (ce que personne ne conteste, sans néanmoins l'aborder d'un angle tout autant politique que morale¹) que pour la pensée morale et politique en général, et qu'il serait fâcheux que les poncifs de l'interrogation éthique du moment nous amènent à nous contenter d'un rejet agacé. Car il y a tout de même un lien assez évident et nécessaire, à tout le moins, dans son œuvre, entre d'un côté le thème d'un despotisme d'un genre nouveau, le descriptif de ce que nous pouvons appeler une culture de la soumission, le constat d'un individu faible, de la perte de la diversité, analyses incisives dont personne ne songe à contester l'intérêt et la pertinence, et de l'autre, l'évocation de ce qu'il appelle donc grandeur, pour que la nécessité d'une telle analyse puisse faire sérieusement problème. Il se pourrait même qu'aussi difficilement saisissable qu'elle soit au premier abord, irréductible au simple symptôme d'une rancœur aristocratique ou à un slogan politique racoleur et dangereux, elle puisse être ce qui désigne et permet de pointer le véritable impensé des démocraties, bien davantage ou plus fondamentalement encore que la question du religieux².

¹ Voir L. Jaume, [2008] p. 229-249.

² On pensera bien sûr ici au précieux ouvrage d'A. Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville La citoyenneté La religion*, Fayard, 2003.

Dans cette partie, nous nous proposons plusieurs choses. D'une part de préciser ce que l'on peut entendre par grandeur dans une culture démocratique. Lorsque Tocqueville évoque ainsi (en I, 2, 338) la grandeur propre aux sociétés démocratiques, à quoi songe-t-il exactement: à une moindre grandeur, ou une grandeur autre ? "Nous ne devons pas tendre à nous rendre semblables à nos pères, mais nous efforcer d'atteindre l'espèce de grandeur et de bonheur qui nous est propre".¹ Alors même qu'il ne cesse par ailleurs de noter combien la médiocrité, l'uniformité, la petitesse des ambitions semblent être la règle dans les sociétés démocratiques². D'autre part, on montrera en quoi la grandeur peut et doit être d'abord une culture de la liberté, aussi menacée qu'elle soit de certaines dérives il est vrai, tant l'homme peut préférer le sens qui exalte et qui nous fond dans le collectif à la liberté qui est d'abord une exigence d'indépendance et l'exercice parfois ingrat et désenchanté des responsabilités. Enfin il s'agit d'examiner l'articulation cohérente qu'établit Tocqueville entre grandeur de l'homme et grandeur de la politique dans sa perspective libérale atypique. Si une politique étrangère de la grandeur peut servir et ne doit que servir la grandeur de l'homme, est-ce là le seul moyen dont nous disposons pour déployer celle-ci, question importante au regard de la dangerosité d'une politique se réglant sur une telle norme, quand bien même ne serait-elle, nécessairement, ni la seule ni la première, aussi bien pour la paix que pour les libertés.

A: La grandeur de l'individu.

On sait qu'il y a indubitablement un moraliste en Tocqueville, pour autant que par ce terme, il faut entendre non seulement le sens que lui donnent les auteurs du XVII^e, un La Bruyère, un Pascal, bien sûr, quelqu'un qui étudie donc les mœurs, mais aussi celui que veut lui donner plus précisément peut-être un Helvétius (1715-1771), en problématisant non pas seulement l'ordre des motivations, mais aussi bien celui de l'accord de celles-ci avec le bien-être général. "Toute l'étude des moralistes consiste à déterminer l'usage qu'on doit faire [des]

¹ I,2, p.338.

² Voir I, 2, p. 327.

récompenses et [des punitions], et les secours qu'on en peut tirer pour lier l'intérêt personnel à l'intérêt général. Cette union est le chef d'œuvre que doit se proposer la morale". Ce passage, cité par L. Jaume dans son ouvrage sur Tocqueville¹ montre clairement l'implication du particulier et du collectif quant au sens du vocable. Et il faut ajouter qu'il ne s'agit donc pas d'exhorter, il s'agit bien tout de même de monitorer la société, bref d'investir par la morale le champ de la politique. Et c'est à ce titre que l'on doit penser le lien entre la morale et l'utilité, cette utilité à laquelle Tocqueville sait que la première ne peut que reconnaître la valeur de principe de fonctionnement des sociétés modernes, mais sans se résoudre à se dissoudre dans sa logique ou son évidences.

Ce que voudra alors établir Tocqueville, c'est que ni l'égoïsme sans lumières, ni l'individualisme de l'intérêt bien compris, éclairé, honnête et réglé, ne sont peut-être suffisants, comme ethos pour préserver les libertés et accomplir l'individu. Et il est porté à croire, que tant que ce qui nous porte aux libertés publiques est le bénéfice que l'on en retirera pour notre bien-être, ces libertés publiques ne sont pas suffisamment préservées, tant ce bénéfice est loin d'être toujours évident et flagrant. Ce qu'il semble vouloir en fait montrer, est qu'il faut un au-delà du calcul, un amour désintéressé de la liberté, pour ensuite être capable de défendre les libertés publiques et en savourer les retombées matérielles. "Les américains voient, en effet, dans leur liberté le meilleur instrument et la plus grande garantie de leur bien-être. Ils aiment ces deux choses l'une par l'autre. Ils ne pensent donc point que se mêles du public ne soit pas leur affaire ; ils croient, au contraire, que leur principale affaire est de s'assurer par eux-mêmes du gouvernement qui leur permette d'acquérir les biens qu'ils désirent, et qui ne leur défende pas de goûter en paix ceux qu'ils ont acquis"². Nous avons bien là, avec ce texte, la version heureuse et accomplie de la morale de l'intérêt bien compris, si "naturelle" qu'elle se traduit parfois par des comportements qui sembleraient inconciliables dans le même homme. "Il [l'américain] paraît tantôt animé de la cupidité la plus égoïste et tantôt du patriotisme le plus vif"³.

¹ L. Jaume, *Tocqueville*, [2008], p. 201.

² I, 2, p. 148.

³ I, 2, p. 148.

Or, Tocqueville semble ne pas se satisfaire de cette heureuse adéquation. Aussi satisfaisante qu'elle semble être, il voit avec inquiétude derrière cet *american way of life*, aussi honnête qu'il soit, la menace d'une perte d'une dimension de l'homme. C'est là que la grandeur intervient et on pourrait presque lui prêter les mots ou l'exclamation que lui adresse P.-P Royer-Collard. "Il me faut de la *grandeur*, *n'en fût-il plus au monde* ; je ne redemande pas assurément les privilèges de la noblesse, mais je redemande le gentilhomme, et je ne le retrouve pas dans notre société"¹.

Par le terme de grandeur, il exprime une plainte, l'inquiétude d'une perte que nous ne jugerons pas ici. L'essentiel est de voir combien il veut souder cette revendication à une psychologie de la liberté dans les sociétés modernes. Il faut que l'homme dépasse la sphère du calcul, de l'intérêt bien compris, le régime de la raison instrumentale, dirions-nous aujourd'hui, dans leur propre intérêt. Tout au moins, dans leur rapport à la liberté². Faute de quoi, ils perdront et leur liberté morale, leur indépendance intellectuelle, et leurs libertés publiques, et enfin la prospérité que ces dernières autorisent. Se met alors en place une dramaturgie où l'on ne sait pas toujours s'il s'agit "d'abord" de préserver la liberté et les libertés, ou d'échapper à l'étouffement d'un monde où règne en maîtresse souveraine la raison instrumentale comme formidable machine à désenchanter l'homme et à le priver de tout horizon de sens.

Que l'on ne sache plus rechercher, désirer quelque chose, fût-ce la liberté, que comme "utile", que comme un moyen établi par notre raison qui veut juger de tout, ou à défaut comme "agréable", alors il faut dire qu'une part de notre humanité est en train de se corrompre ou de se trahir, Tocqueville en est convaincu. Nous sommes, peut-être par paresse intellectuelle, par goût du sentiment de comprendre à bon compte, en train d'installer en nous ce virus qui finira par tuer la liberté en détruisant ce "goût sublime"³ qui nous porte vers elle "sans intérêt", et tout aussi bien par endormir paradoxalement l'homme dans sa fébrilité inquiète, à moins que celle-ci ne

¹ Lettre de P.-P. Royer-Collard du 21/10/1843, XI, p. 117.

² Voir II, 1, p. 317.

³ II, 1, p. 217.

l'amène au bord du suicide ou de la démence¹.

Si la liberté et disons-le en général, la spiritualité ne sont en aucune façon incompatibles avec les valeurs matérielles, si elles en sont même la condition de réalisation, c'est à condition de les vouloir d'abord pour elles-mêmes sans songer à leurs bénéfices collatéraux. Ni le sens, ni la liberté ne se donnent à ceux qui ne les désirent que comme moyen de bien-être, de certification narcissique ou hédoniste de nous-mêmes, comme nous pourrions dire dans un langage plus moderne.

Comment la guerre rencontre, chez Tocqueville, cette inquiétude, au demeurant des plus actuelles, demande un certain nombre de précisions.

a: Les sens du terme grandeur.

Que Tocqueville peut-il vouloir nous faire entendre lorsqu'il parle de de la grandeur de l'homme ? La réponse ne va pas de soi, tant le terme semble être un concept flottant irisant un champ lexical assez vaste, apte à condenser non seulement les ambiguïtés d'une analyse des sociétés démocratiques (certains parleront sans doute de confusions) mais tout aussi bien si ce n'est pas davantage les attentes, ou les inquiétudes du moraliste qui ne parviendrait pas à expliciter sa gêne ou son malaise devant le tableau que lui offre la réalité sociale et morale qui semble étendre son emprise sur l'humanité d'aujourd'hui. Néanmoins, si les occurrences sont multiples, et aussi mouvant qu'en soient les connotations, se dégagent néanmoins une intelligibilité ou un fil conducteur satisfaisant qui pourrait s'ordonner autour de trois idées.

x: Il y a sans doute d'abord chez Tocqueville, une approche assez traditionnelle de la grandeur de l'homme. Appelons *grandeur de dignité* ou grandeur métaphysique ce qui a trait à cette condition humaine qui sépare l'homme des autres créatures, et qui fait sa perfection propre. Soulignons tout de même que sur ce point précis, Tocqueville ne pourrait guère être rapproché d'un auteur qui voudrait voir la grandeur de l'homme dans sa nature paradoxale. Lorsque Pascal

¹ I, 2, p. 144-145.

dit que “La grandeur de l’homme est grande en ce qu’il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable”¹ et ajoute “C’est donc être misérable que de [se] connaître misérable: mais c’est être grand que de connaître qu’on est misérable”(ibid.), le Tocqueville moraliste et politique (lui) répond: “Loin donc de croire qu’il faille recommander à nos contemporains l’humilité, je voudrais qu’on s’efforçât de leur donner une idée plus vaste d’eux-mêmes et de leur espèce ; l’humilité ne leur est point saine ; ce qui leur manque le plus, à mon avis, c’est de l’orgueil. Je céderais volontiers plusieurs de nos petites vertus pour ce vice”². Non seulement nous avons là un Tocqueville plus “romantique” que “janséniste”, mais on peut déjà voir en quoi la morale religieuse, ou à tout le moins une certaine morale religieuse ne saurait correspondre exactement à l’éthos qu’il cherche à mettre en place. On peut être sceptique à l’endroit du pouvoir de la raison³, de sa capacité à nous donner la vérité sur différents points de question métaphysique, regarder d’un œil beaucoup plus indulgent et même intéressé les passions et la volonté que les doctrinaires ou un Proudhon⁴, sans néanmoins céder pour cela à une morale du renoncement au monde, et vouloir sacrifier ainsi la beauté et précisément “grandeur” de l’espace politique. Quoi qu’il en soit de la nécessité de la religion, Tocqueville veut préserver le *monde*, aussi bien que voudra la faire une philosophe comme Hannah Arendt, pour exemple, au travers de toute son œuvre. Et ce n’est qu’à l’aune de ce projet que la religion, en effet, peut prendre son sens. Ce projet, en effet, dépend donc clairement de son lien avec une anthropologie spécifique. Tocqueville recherche bien davantage l’enthousiasme collectif généreux⁵ que l’humilité personnelle⁶.

Il y a ainsi un premier sens minimal qui s’inscrirait dans une culture de l’égalité

¹ Pascal, *Pensées*, Pléiade, Gallimard, p. 1156. Voir plus généralement dans les *Pensées*, le lien entre la grandeur de l’homme et le sentiment qu’il a de sa “misère”, *ibid.* p. 1165-1160.

² I, 2, p. 255.

³ Voir la lettre à Stöffels du 22 octobre 1831, édit. Quarto Gallimard, p. 240.

⁴ Voir Mélonio [1993], p. 63.

⁵ II, 1, p. 247.

⁶ Voir les remarques de Mme de Staël sur ce terme d’enthousiasme, in Lamberti, [1983], p. 239, note 89. “Le sens de ce mot, chez les Grecs, en est la plus noble définition : l’enthousiasme signifie *Dieu en nous*. En effet quand l’existence de l’homme est expansive, elle a quelque chose de divin. Tout ce qui porte à sacrifier notre propre bien-être ou notre propre vie est presque toujours de l’enthousiasme. Car le droit chemin de la raison égoïste doit être de se prendre soi-même pour but de tous ses efforts et de n’estimer dans ce monde que la santé, l’argent et le pouvoir” *De l’Allemagne*, 1813, 4^e partie.

chrétienne, humaniste ou même révolutionnaire¹ : la croyance en la dignité profonde de l'homme, soit de par son origine, soit de par sa fin, soit enfin de par la conscience douloureuse ou inquiète qu'il peut avoir de sa propre valeur. Dans tous les cas, il s'agit de célébrer l'homme, l'individu appartenant à l'humanité. Et quel serait l'élément fondateur de cette dignité ? On peut y répondre, il s'agit de la liberté, entendue comme ce qui en l'être, le renvoie à sa responsabilité métaphysique face à lui-même, et qui suppose certes bien la pensée et la conscience. Et c'est bien là que Descartes² et Pascal évoqué ci-dessus peuvent être mis côte à côte. C'est bien là le socle de la pensée Tocquevillienne, ce qui rend pertinente l'idée d'humanité: un socle qui résiste aux infléchissements, aux fâcheuses fragilités, que sa vision des peuples, des races, des individus eux-mêmes peuvent ensuite occasionner.

L'homme, être de liberté, est donc un être de conscience et de responsabilité. Nous serions presque tentés d'ajouter déjà, un être de *culpabilité* possible, tant il est vrai qu'un être qui ne se donnerait pas de devoirs, bref qui se contenterait de vivre, apparaît à Tocqueville comme quelque chose d'étrange, ou à tout le moins de profondément contraire à son idiosyncrasie. "Car vivre pour vivre ne m'a jamais été possible. Il m'a toujours fallu de toute nécessité faire ou du moins me donner l'illusion que je faisais quelque chose de plus."³ Et peut-être que là, nous l'accordons, se mélangent un malaise personnelle et une certaine éducation religieuse. Ainsi, on le voit néanmoins, la grandeur est un concept qui dans un premier temps n'établit pas de droit une différence entre les individus. Il n'est pas censée être ce qui hiérarchise, ce qui divise et positionne de façon inégalitaire les individus entre eux. Cette grandeur est celle d'un statut général, qui qualifie de droit tout représentant de l'humanité et qui est donc parfaitement compatible avec une culture de l'égalité. La grandeur d'un homme ne suppose pas ou ne se construit pas par la moindre grandeur des autres. Ajoutons néanmoins ici trois remarques.

¹ Dignité suffisante qui rend, selon Thomas Paine, les titres nobiliaires inutiles ou infantiles. Voir *Les droits de l'homme*, op. cit., p. 135.

² "Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre-arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme" *Principes de la Philosophie*, I, & 37.

³ Lettre à P.Freslon du 3 nov. 1853, XVIII, p 17, Préface.

La première est, et ce n'est qu'une évidence, la grandeur de l'homme, c'est ce qui le sépare des autres créatures. Nous sommes là dans une approche classique, pourrait-on dire, et qui ne cherche même pas à justifier ces présupposés métaphysiques, tant ils semblent évidents à leur auteur. L'homme est autre chose qu'un animal. Entendons alors que les attitudes d'un homme qui brouillent quelque peu cette fracture sont que des attitudes presque métaphysiquement répréhensibles. L'animal se définissant par l'inconscience mais aussi certes par la visée de l'instant, de l'immédiat et des appétits matériels, un homme chez lequel prévalent ces comportements est un homme qui remet en cause ce qui fonde sa supériorité. Le présupposé métaphysique suffit déjà à mettre en place une exigence éthique minimale.

La seconde est que cette égalité pointe tout de même quelque chose qui ne relève pas seulement du droit, mais de ce que l'on pourrait maladroitement appeler un programme d'exigence. Il ne s'agit pas seulement de conscience mais aussi d'un engagement dans ce destin de conscience. Ce n'est pas seulement que l'homme, par la conscience de soi, s'installe dans la médiation, dans le différé, dans le projet; il faut dire aussi qu'il s'installe dans un souci, dans une inquiétude que ne pourraient résorber, immédiatement à tout le moins, les jouissances matérielles. Et si le bonheur est cette coïncidence sereine avec soi, qu'autorise la conscience et les circonstances, la grandeur de l'homme ne se conjoint pas alors, nécessairement et toujours, avec son bonheur. Le bonheur est bien un terme au regard duquel se précise l'idée de grandeur, ici comme dignité assumée, plus loin comme puissance singulière vouée à la réalisation d'une œuvre qui semble vous dépendre de vous-même, ou à tout le moins d'une attention trop enkystée dans l'immédiat des satisfactions ordinaires.

La troisième enfin, est qu'il est peut-être déjà possible, à ce niveau, de dire combien cette grandeur n'est pas seulement la dignité métaphysique de *l'homme*, en général, mais aussi la grandeur *d'un homme*, éventuellement face à son créateur, mais assurément parmi d'autres hommes, quelle que soit la solitude que lui confère son intériorité. Si cette grandeur n'est pas de droit relative aux autres hommes, il n'empêche que de fait, elle peut l'être. Tous les

hommes possèdent cette grandeur qui fait de chacun d'eux un être digne de respect, mais tous les hommes ne prennent pas au sérieux, ne comprennent pas de la même façon, ne vivent pas de la même manière le *souci* de cette dignité. Il y a ceux qui font de cette dignité une sorte de rente de situation métaphysique, en quelque sorte, ceux qui s'en désintéressent, et ceux qui vivent plus profondément l'inquiétude que cette conscience leur octroie, en quête d'un sens ou en attente d'une exigence. Et il y a sans doute de cette grandeur-là dans le personnage qu'aime à camper Tocqueville: le souci, l'exigence "d'autre chose". L'homme serait grand dans la mesure où il ne parvient pas à se satisfaire de la satisfaction, où celle-ci éveille son inquiétude. Certains philosophes parleraient peut-être ici d'authenticité, et les psychologues peut-être de pathologie. "Je ne sais pourquoi, Marie, les hommes sont faits sur de si différents modèles. Les uns ne prévoient dans la vie que plaisirs, les autres que peines. Il y en a qui regardent le monde comme une salle de bal et moi je suis sans cesse tenté d'y voir un champ de bataille où chacun se présente à son tour pour combattre, recevoir des blessures et mourir"¹.

Et la passion pour liberté est bien cet au-delà qui vous demande un renoncement aux satisfactions immédiates. "Je ne sais en vérité quelle est l'étendue de mon intelligence et je serai tenté de la juger fort ordinaire. Mais je crois sentir au-dedans de moi une âme plus élevée que celle de la plupart des hommes. [...] Il me semble que quand je dis que j'aime mon pays, que j'abhorre la tyrannie quel que soit celui qui l'exerce, que j'aime la liberté dans tout ce qu'elle consacre de droits sacrés, il me semble que quand je dis cela je parle comme je sens, que j'exprime des sentiments qui font réellement vibrer jusqu'aux dernières fibres de mon cœur; et quand j'ajoute que pour satisfaire ces passions élevées je serais prêt à exposer ma fortune et ma vie, je crois sentir encore que je ne dis que l'exacte vérité."² Il ne nous appartient certes pas ici de démêler au demeurant ce qui dans cette confidence peut relever d'une "posture" assez inévitable chez un jeune aristocrate mal à l'aise dans son temps, ou ce qui désigne une structure plus générale de la psyché de l'individu. Quoi qu'il en soit, c'est bien là déjà le premier sens moral de

¹ D'Amérique [1831-1832], à M. Motley, XIV, p.380.

² A M. Motley, 2/08/1833, XIV, p.387.

la grandeur de l'homme; une inquiétude diffuse qui accompagne en principe le sentiment de sa supériorité sur les autres créatures.

y: Mais la grandeur de l'individu ne s'épuise certes pas dans cette noble inquiétude. La grandeur c'est aussi la puissance, l'énergie, l'autre de cette mollesse qui fait que l'individu se perd dans la foule ou est prêt à rendre les armes devant le pouvoir centralisateur. *Si la grandeur signifie dignité, spiritualité, elle signifie aussi vitalité.* On pourrait appeler cela la *figure Napoléonienne ou romantique de la grandeur*. La grandeur de l'homme ne se réduit donc pas à un univers de sens humaniste qui pourrait s'accommoder d'une "grandeur" de la fragilité, voire s'ingénier à magnifier la vulnérabilité de l'homme, ne serait-ce que pour en faire une singularité moins "orgueilleuse" au regard des autres espèces¹. Elle a aussi un signifié "vitaliste" "romantique" ou "énergétique" tout aussi clair. Elle renvoie bien à une puissance particulière, relativement aux autres hommes. La grandeur, c'est ce qui marque l'individu parmi les autres; elle est aussi ce qui permet de marquer l'histoire, qui n'est pas seulement pensable par des causes générales, mais par des fortes individualités, n'en déplaise à une certaine historiographie paresseuse que Tocqueville épingle dans son œuvre².

La grandeur d'un homme, c'est donc ce qui fait qu'il influe sur les autres, qu'il rayonne en quelque sorte, qu'il s'agisse d'un soleil noir ou non. Mais comprenons ici, de façon plus critique, que pour Tocqueville, on ne saurait réduire la question de la grandeur ni à un souci de reconnaissance entre égaux, ni à une ambition première d'être reconnue supérieure aux autres par les autres, ni d'ailleurs à un simple "agrandissement". Il nous semble à ce titre que si cet auteur a le souci plus que beaucoup d'autres de vanter la grandeur d'un homme qui s'est ainsi agrandi à la dimension de cet espace publique qui est l'espace de ses propres conditions ou "paramètres" de liberté et d'indépendance, donc qui s'est agrandi pour se permettre de contrôler

¹ Sur cette tendance ou stratégie contemporaine de réaffirmation de la singularité humaine, voir par exemple Valadier Paul, *L'exception humaine*, Les éditions du Cerf, Paris, 2011.

² I, 2, p. 90.

ou de participer à ce dont il dépend dans sa sphère privée (ce qui ne sait ou ne veut pas faire “l’individualiste”), sa grandeur véritable ne se réduit pas à une simple stratégie de “reconnaissance” ou à un intérêt enfin bien compris. Il y a une grandeur objective à rechercher, et dont la reconnaissance n’est ni le point essentiel, ni le point constitutif¹. Nous ne sommes sans doute donc pas là dans une problématique telle que la met en place F. Fukuyama qui veut voir le destin des sociétés modernes se jouer, “à long terme” dans la tension entre ces deux formes de reconnaissance que sont l’*iso-* et la *mégalo*thymia.

On ne saurait semble-t-il pour Tocqueville, confondre le désir de gloire avec l’appel de la grandeur, le désir d’être reconnu en sa supériorité, dans une logique du “duel”, avec un désir d’un au-delà de l’homme prosaïque. Or c’est bien ce que semble faire F. Fukuyama, même s’il semble reconnaître aussi qu’il y a une demande de sens qui excède cette alternative, surtout pour les natures entreprenantes. “Dans la mesure où la démocratie libérale réussit à purger la vie de toute *mégalo*thymia et à substituer à celle-ci la consommation rationnelle, nous allons devenir les derniers hommes. Mais les êtres humains se révolteront à cette pensée, à l’idée d’être des membres indifférenciés d’un État universel et homogène, chacun étant le même que l’autre, quel que soit l’endroit du globe où l’on aille. Ils voudront être des citoyens plutôt que des *bourgeois*, trouvant la vie d’esclave sans maître - la vie de consommation rationnelle- en fin de compte sans *lassante*. Ils voudront avoir des idéaux au nom de quoi vivre et mourir, même si les plus importants ont été réalisés hic et nunc, et ils voudront aussi risquer leur vie, même si le système international des États a réussi à abolir toute possibilité de guerre. Là est la “contradiction” que la démocratie libérale n’a pas encore résolue”². Si F. Fukuyama semble prendre plus en compte explicitement une demande de sens que ne le fait Tocqueville focalisée sur une exigence morale de grandeur au “service” de la liberté, il n’empêche que son enthousiasme

¹ En cela certes, il est bien pascalien. Voir Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, in *op. cit.*, p.61. “Les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu’elles consistent dans des qualités réelles et effectives de l’âme ou du corps, qui rendent l’une ou l’autre plus estimable, comme les sciences, la lumière de l’esprit, la vertu, la santé, la force.”

² F. Fukuyama, [1992], p. 354.

pour la démocratie libérale n’imagine pas, à la différence du premier et aussi de Nietzsche sans doute, que les “solutions” que peut et sait proposer ce type de société pourrait être en fait des “trahisons” des attentes humaines, des succédanés dérisoires où l’âme empiégée perdrait même la nostalgie d’un accomplissement autre. Et s’il passe en revue les “exutoires” des sociétés modernes¹ à un désir de *mégalothymia*, qui ont pour tâche de faire pièce avant tout à la tentation de la reconnaissance violente ou aux aventures belliqueuses dans le domaine politique, il n’est pas sûr qu’il envisage de la même façon la valeur de l’espace public que Tocqueville qui veut y trouver une condition de la grandeur de l’homme. Si d’ailleurs, on peut dire d’une certaine façon que les conceptions de Nietzsche “ont été anticipées à certains égards par ce grand observateur des sociétés démocratiques que fut Alexis de Tocqueville”², ce n’est sûrement pas sur le terrain à accorder à la valeur de la politique et à la construction d’un espace public fait de liberté, comme d’égalité, qu’ils peuvent se retrouver. Bref, si l’auteur de *La fin de l’histoire et le dernier homme* reconnaît les problèmes des sociétés modernes, il les présente d’une façon qui rend ses solutions et la validation de cette forme de société peut-être un peu trop rapides ou faciles, au regard d’une âme qui n’est pas totalement conciliée avec les valeurs de la modernité. Avec Tocqueville, il va de soi que la grandeur de l’homme ne saurait se jouer uniquement sur le plan de l’immanence, aussi relationnel qu’il puisse être. La grandeur qu’il attend, ce n’est pas seulement ce qui se lit dans le regard de l’autre ou des autres, voilà ce qui le sépare de Fukuyama. Et s’il accepterait une culture du “respect”, ce ne serait pas pour célébrer une culture de l’esclavage ; voilà ce qui le sépare de Nietzsche.

Mais qu’il s’agisse de Tocqueville ou de Fukuyama, force est de constater qu’ils semblent partager tous deux le même aveuglement quant à ce que les sociétés démocratiques peuvent générer de violence et de tensions de par les inégalités économiques et sociales qu’elles engendrent inexorablement telles qu’elles sont pour l’heure, dans le temps même où ces éléments matériels sont devenus des valeurs plus essentielles mêmes que les reconnaissances formelles.

¹ *Ibid.* p. 355-361.

² Fukuyama, *op. cit.*, p. 23.

Chez les deux auteurs, il va de soi que l'on doit songer avant tout à se garder des excès d'un désir *d'isothymia* qui créerait une donc une demande d'égalité, contraire à la "nature" des sociétés¹, alors qu'en fait il se pourrait qu'une partie des demandes de sens se nourrisse et s'alimente à ces inégalités, à ce différentiel de "capabilités", de telle sorte qu'elles ne puissent se satisfaire ensuite ou ne s'exprimer que de façon violente. Ils peuvent voir la "question sociale", ils ne sauront jamais en prendre la mesure exacte. Si le premier s'inquiète, non seulement de ceux qui réclament trop d'égalité, mais aussi bien des possibles modifications de la nature humaine, par les biotechnologies, qui cesseraient de faire de la démocratie, la forme de société la plus conforme à la nature humaine², le second s'inquiète de ces socialistes qui remettraient en cause les fondements de la société. "... Les seules inégalités qui existent encore sont de telle sorte qu'elles semblent tenir à la nature même de l'homme, tant elles ont été jusqu'ici la base commune et nécessaire sur laquelle toutes les sociétés sont assises. Ce sont celles qui résultent du mariage, de l'hérédité, de la famille, de la prospérité enfin. Ce sont là les seules inégalités qui restent à détruire. Pour faire une grande révolution nouvelle il ne faut pas s'en prendre à des lois qui soient particulières à la France : il s'agit d'attaquer les institutions qui régissent tous les peuples depuis qu'il y a des peuples ; ce n'est pas seulement de la constitution qu'il faudrait sortir, mais pour ainsi dire de l'humanité."³

Or la tyrannie des minorités, les oligarchies, les classes qui se sédimentent et se reproduisent dans la société, en lieu et place d'une mobilité véritable, par les inégalités qu'elles creusent dans les sociétés, mettront encore pour longtemps les sociétés à l'abri d'une isothymia véritablement satisfaisante. Et prétendre que vouloir réduire ces inégalités serait une expression pathologique et sans solution du désir d'isothymia, n'est peut-être qu'une façon élégante sans être convaincante d'inverser les données du problème. De même arguer perpétuellement d'une éthique de l'indépendance et de la responsabilité, comme pare-feu ou réponse à une montée des exigences sociales qui osent compter sur l'Etat, pourrait bien aboutir *in fine*, à discréditer ces

¹ Voir Fukuyama, *op. cit.* p. 354.

² F. Fukuyama, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Folio, Gallimard, 2002.

³ III, 2, 99 (1843).

valeurs en les faisant apparaître ni plus ni moins comme les couplets faciles de la comptine hypocrite des tenants du statut quo de la donne économique et sociale des sociétés bourgeoises ou capitalistes.

Cela étant, on peut comprendre la démarche de l’auteur américain. La société démocratique n’aura qu’à trouver des substituts, exutoires, *productifs* et, ou pacifiques à cette lutte de reconnaissance pour en être quitte avec les attentes et des demandes plus profondes de l’âme humaine qu’il semble peut-être hésiter à envisager. Si elle y réussit pleinement, la fin de l’histoire pourrait bien être là. Soit. Mais ce n’est là ni exactement Tocqueville, ni exactement Nietzsche, et rapprocher ces deux auteurs de Hegel est peut-être un exercice périlleux, quels que soient les avantages que l’on puisse en retirer pour ce qui est de sanctifier définitivement les sociétés modernes, ou de souligner ce qu’il peut y avoir d’aliénant dans les valeurs matérielles et les puissances économiques qu’elles ne cessent de promouvoir et de légitimer. C’est bien là que Tocqueville rejoindrait Pascal ou Rousseau, dans sa réticence native à dissoudre les besoins de l’âme dans la forme d’une société sacralisant le paraître, les valeurs matérielles, la lutte contre la nature, les activités agonistiques de parade, ou le pouvoir en tant que tel. Tocqueville veut bien d’une démocratie raisonnablement libérale, mais sans le culte obstiné ou obsessionnel de ses valeurs matérielles ou de ses divertissements, bref sans ce que F. Fukuyama appelle ses exutoires, qui seront toujours trop douteux moralement, par l’envie, ou l’avidité, ou une gloire incertaine qu’ils expriment. “Dans une société libérale, le premier et le plus important de ces exutoires est l’esprit d’entreprise”¹. Ce qui complique singulièrement les données du problème ; si Tocqueville n’est guère fasciné par l’expérience que représente la guerre, il ne l’est ou ne le serait sans doute pas davantage par les dits “exutoires” que propose l’auteur américain inventoriant les dispositifs que procurent le modèle de société qui lui semble si définitivement satisfaisant.

Et il suffit d’en revenir, pour en être convaincu, à cette évidence de l’oeuvre de Tocqueville. Cette puissance déployée qu’est la grandeur ne va de pair psychologiquement, nous

¹ F. Fukuyama, *op. cit.* p. 355.

l'avons évoqué ci-dessus, avec le bonheur. Elle peut en être même le contradictoire. La grandeur est ce qui laisse des traces dans son environnement, elle est ce qui fait *apparaître*. Et il semble presque nécessaire de dire qu'elle échappe à celui qui l'éprouve en lui. Elle est une sorte de transcendance intériorisée, et devant laquelle la liberté ne peut se dérober sans se renoncer elle-même. Si l'on dit d'un homme qu'il est grand, c'est bien sûr qu'il est autre chose qu'une machine, c'est aussi qu'il est *pris* par ce qui donne une fin à sa liberté. Avec la grandeur, nous sommes entrés dans la sphère du sens, dans une dynamique qui relève de la passion, ce qui est l'homme, certes, mais ce qui aussi le déprend de lui-même, par la force de l'énergie qui est alors manifestée, et qui pourrait même n'être rien d'autre que cette énergie. Il s'agit alors d'une puissance qui se justifie en elle-même, d'une ambition qui suscite le respect, qui contient toujours une part de justification : celle de n'être que le nom de son contraire, la faiblesse. Car il y a de ça chez Tocqueville, et il n'est pas le seul à hériter de cette inquiétude devant la dévitalisation des âmes dans les sociétés modernes. Son souci par exemple, de laisser aux hommes et aux peuples leur orgueil, sa défiance à l'endroit des proclamations ou injonctions d'humilité est assez clair sur ce sujet, nous l'avons vu¹.

La grandeur, ce n'est donc ni le bonheur, ni seulement la vertu d'une vie ordonnée et rangée, aussi conforme à ce qu'un pouvoir aime à attendre de ses citoyens. Il y a un matérialisme honnête qui peut aller avec de réelles vertus privées, mais qui ne fait ni des hommes libres, ni des grands citoyens, mais des âmes molles. "Ainsi, il pourrait bien s'établir dans le monde une sorte de matérialisme honnête qui ne corromprait pas les âmes, mais qui les amollirait et finirait par détendre sans bruit tous leurs ressorts"². Il ne s'agit plus ici d'éprouver une noble inquiétude, il s'agit d'être capable d'une tension, d'attester d'une force de caractère qui "ambitionne" et ne se contente pas de résister au destin, bien plus que d'une prudence socialement estimable ou d'une intelligence poliment cultivée, mais somme toute complice peut-être en ses productions et ses argumentaires, d'une soumission ou d'un endormissement de l'âme.

¹ Voir *op. cit.* p. 255.

² I,2, p.139

Figure de la grandeur qui fait vaciller donc celle de l'individu raisonnable que semble vouloir ériger la société bourgeoise. De même que son statut d'être conscient et responsable l'extraie d'une simple logique de la satisfaction immédiate de ses tendances, de même l'énergie, l'enthousiasme qui le traverse le dépossède d'un comportement qui serait toujours calculé en fonction de l'évidence de la satisfaction qu'il pourrait en retirer.

Et c'est bien là, au contraire de la première caractéristique de la grandeur, en contrepoint de l'éthos démocratique que Tocqueville construit son idée de grandeur, opposée à la mollesse, à une trop grande douceur qui n'est plus que le symptôme de l'indifférence pour les grandes entreprises¹. Et sans cependant vouloir jouer le tragique de la grandeur dans le cadre d'une philosophie de l'histoire qui défait l'homme de lui-même pour mieux garantir la rationalité du scénario. S'il y a une histoire chez Tocqueville, une marche en avant de la démocratie, et s'il se veut l'analyste de cette marche en avant, et de ses potentialités ambivalentes, ce n'est pas pour réduire le grand homme au statut d'une marionnette ou le dissoudre dans les exigences d'une rationalité à tous crins.

Certes nous sommes bien, comme chez Hegel, dans une pensée qui résiste à l'évidence consacrée du bonheur, comme valeur ultime², mais la grandeur ne doit pas être la sanctification de l'homme par une Raison ou une Providence qui l'instrumentalise. Hegel dont Tocqueville n'a qu'une connaissance indirecte, confuse, rapide ou approximative, par l'intermédiaire de Gobineau³, Bouchité sans doute, ou Victor Cousin, et de la philosophie duquel il dresse, depuis l'Allemagne, un portrait incertain ou trop réducteur à son ami F. de Corcelle⁴, Hegel, donc, ne saurait être celui qui lui permettrait de penser véritablement la grandeur qu'il cherche à circonscrire, mais bien plutôt celui qui pourrait bien être la figure paradigmatique du philosophe de l'histoire qui s'achète une trop facile compréhension des choses, en cédant à son

¹ Voir le chap. XIX de la troisième partie de la seconde *Démocratie*, intitulé "Pourquoi on trouve aux États-Unis tant d'ambitieux et si peu de grandes ambitions", I, 2, p. 250-255.

² Voir Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Vrin, 1979, p. 36.

³ IX, p. 327-328.

⁴ Lettre du 22/07/1854, XV, 2, p. 107-108, cf. ci-dessous.

appétit des idées simples, générales, et en y sacrifiant la véritable individualité, sous prétexte que pour réelle qu'elle soit, elle ne serait que l'instrument d'une volonté qui le dépasse.

Quand il ne s'agit pas tout simplement d'une doctrine qui sait trop bien au nom de la Raison être capable de justifier les choses telles qu'elle sont et faire ainsi les beaux jours du pouvoir, tel qu'il est. "Vous n'ignorez pas sans doute que celui-ci a été le protégé des gouvernements, parce que sa doctrine établissait dans ses conséquences politiques que tous les faits étaient respectables et légitimes par cela seul qu'ils se produisaient et méritaient l'obéissance."¹ Et lorsque Hegel dit que "Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières sont ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel"², Tocqueville ne pourrait voir là qu'une grandeur d'emprunt, celle qui est conférée à l'individu par une transcendance en la nécessité de son déploiement historique, mais non pas celle qui jaillirait de l'individualité elle-même, quelle que soit l'origine ultime de son être.

Et plus fondamentalement encore, Hegel ne peut apparaître à Tocqueville donc que comme ces métaphysiciens qu'il sait et ne veut pas être³, préférant une pensée plus prudente, s'efforçant de construire une intelligibilité qui soit compréhension, promesse d'action, et action elle-même⁴, et non pas seulement satisfaction facile d'un intellect systématique et paresseux, ou adhésion à ce qui est. Quitte il est vrai, parfois à chercher à se donner lui-même le point de vue de Dieu⁵.

Pour en revenir à la grandeur proprement tocquevillienne, une telle puissance se manifeste donc au moins, pour un sujet, par l'indépendance, et la capacité à assurer et défendre cette indépendance. Un grand homme est un être qui sait se tenir sur sa position, et défendre le pré carré de sa liberté d'action. Et il faut bien admettre que cette puissance, cette énergie qui est

¹ Lettre à F. de Corcelle du 22/07/1854, XV, 2, p. 107-108.

² Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Vrin, 1979, p. 36

³ A F. de Corcelle, lettre du 16/10/1855, XV, 2, p.150-151.

⁴ A L. de Kergorlay, lettre du 4 octobre 1837, XIII, 1, p 479.

⁵ I, 2, p. 338.

aussi une différence créatrice ne s'accompagne effectivement pas nécessairement de la vertu, ni nécessairement non plus de désintéressement.

Tocqueville définissait ainsi d'ailleurs, dans une lettre à son ami Kergorlay¹ du 2 février 1838, ce que l'on pouvait entendre par grande ambition. "Qu'appelons-nous une grande ambition ? Si enfin je songe à ce qui s'est passé depuis 50 ans, je découvre que notre société démocratique a produit en aussi grand nombre et peut-être en plus grand nombre qu'aucune autre des hommes qui, s'ils n'ont pas eu des ambitions honnêtes ont eu des ambitions grandes; qui ont voulu agir sur le monde, changer la destinée du genre humain, dominer l'Europe, faire triompher certaines idées, qui ont joint, en un mot, leur intérêt personnel (que je reconnais avoir été le premier mobile) à quelque chose de grand et l'y ont incorporé." Ainsi de Napoléon, "aussi grand qu'on peut l'être sans vertu", dira Tocqueville dans son discours de Réception à l'Académie Française en 1842, en faisant l'éloge de son prédécesseur le comte de Cessac². Comme quoi, si Tocqueville et Hegel sont bien différents, pour ce qui est de leur façon de penser ce qu'est une vie de pensée, ils sont tout de même parfaitement capables de reconnaître concrètement le même "grand homme".

Ce moment où l'âme est capable de déployer une puissance et une indépendance remarquables, affirmant une singularité qui peut effectivement être parfaitement ou essentiellement affirmation de soi, voilà la grandeur tocquevillienne. A la dignité, à la vitalité, s'ajoute désormais la singularité, l'originalité, qui suppose indubitablement la liberté et la force de caractère qu'elles engendrent aussi en retour.

Mais tout se passe alors comme si Tocqueville aimerait pouvoir réconcilier en droit conceptuellement grandeur et vertu sans être toujours sûr de pouvoir véritablement y parvenir. Sans qu'il soit question d'un au-delà d'un bien et du mal, voilà qu'il semble pointer une tension entre les deux idéaux sans chercher à préciser, et encore moins, certes, à trancher en affirmant par exemple que la vertu serait toujours en fait renoncement à la puissance et à une forte

¹ XIII, 2, p.13

² Comte de Cessac, 1752- 1841, XVI, p. 263.

individualité. Grandeur et vertu peuvent-elles, en nos temps modernes, se rencontrer ? Il en vient à en douter. “Mais où est et où a été la vertu chez les hommes qui ont fait de grandes choses dans le monde ? En vérité, je commence à craindre qu’elle ne se soit jamais rencontrée que dans l’imagination des historiens.”¹ Ce qui laisserait donc ainsi à penser qu’il y a certaines formes d’égoïsme qui ne seraient pas signe et aveu de faiblesse de l’âme ou de la volonté, et inversement que la vertu pourrait donc aller avec une certaine mollesse de celles-ci, se confondre, comme il le laisse effectivement entendre, avec une vie trop bien réglée, préparant l’individu à renoncer insensiblement à sa liberté, en attente d’un tuteur².

Ajoutons d’ailleurs à ce propos, que pour ce qui concerne ce désaccord ou cette antinomie possible entre grandeur et vertu, quand bien même la grandeur est-elle une forme d’expression de la liberté et la suppose donc, Guizot, dont Tocqueville suivit les cours un temps, le disait déjà, mais peut-être avec davantage de précision en parlant encore et toujours de Napoléon. “Je n’hésite point à le dire, il était grand; et c’est parce qu’il était grand que, même mort, il est un obstacle au gouvernement qui lui succède. Les amis de la liberté ont eu longtemps en France une bizarre manie; ils ont contesté le titre de grand à la plupart des hommes à qui le monde l’a donné. Alexandre, César, Charlemagne, tous les conquérants, tous les despotes n’étaient à leurs yeux que des usurpateurs de la gloire, et les peuples avaient tort de les admirer. Opinion pardonnable, mais étrangement frivole ! Les peuples ne sont pas libres d’admirer ou non, et la gloire ne s’usurpe point. Elle se donne aux grandes facultés prouvées par de grands faits, à la hauteur de l’esprit et du caractère, quelque illégitime, quelque douloureux qu’en soit l’emploi. La Providence n’a pas si doucement traité le monde qu’elle n’attache la supériorité qu’à la vertu, et ne permette la gloire qu’à ce qui fait le bonheur des nations. Et telle est la nature de l’homme, si spontané est l’empire de la supériorité, qu’elle se fait reconnaître et admirer, même quand elle opprime. (...). Je le répète donc, Buonaparte était grand, et il a donné à la France le besoin comme l’habitude de la grandeur dans le pouvoir. Et ce besoin est si réel, si puissant, qu’il est aujourd’hui

¹ A. L. de Kergorlay, lettre du 23/05/1841, XIII, 2, p. 88.

² Voir I, 2, p 323.

l'un des périls de la liberté, qu'il possède et aveugle beaucoup d'hommes au point de leur faire goûter la force pour la force, et le despotisme pour lui-même, quand le despotisme et la force se présentent avec grandeur"¹. Ne pas confondre ainsi la véritable gloire que se devrait de rechercher le prince (en accord avec l'esprit de retenue et le pacifisme de christianisme) avec la puissance qui ne trouve son expression que dans l'orgueil de la puissance guerrière, voilà d'ailleurs le programme que proposait Fénelon à son élève au travers de ses héros Télémaque et Mentor².

La grandeur, nous le reprecisons, n'a donc rien à voir avec la simple ou vulgaire "célébrité", la visibilité médiatique, résultat et activateur d'un "jeu" complexe de conditions sociales, techniques et économiques³. Elle est bien réalité objective, "présence" de l'individu, avant même la reconnaissance dont elle peut et doit inexorablement sans doute faire l'objet. C'est bien là d'ailleurs ce qui pourrait rapprocher Tocqueville non seulement de Guizot, mais aussi de Hegel. la grandeur n'est pas une question d'appréciation, mais ce qui donne, ce qui devrait donner immanquablement *prestige* et justifierait sans doute certains privilèges, qui cependant, ou à ce titre, ne sauraient être donc aucunement de naissance. Un autre point de discordance ainsi avec la simple célébrité médiatique, la "visibilité" donc dont parle N. Heinich, et dont une des caractéristiques est bien de pouvoir effectivement se transmettre⁴.

Et peut-être au demeurant que l'on pourrait avancer l'hypothèse que la célébrité, le fait d'être connu par nombre de personnes alors même que l'on ne les connaît pas, la célébrité comme pur "effet" d'un champ social, pourrait peut-être être l'*autre* de la grandeur, sa rivale et sa menace sournoise, en régime démocratique, sa dérisoire caricature. Ce serait en effet lorsque la grandeur véritable se fait impossible ou invisible, de par le triomphe de l'égalisation, de l'amollissement ou de la "diminution" des âmes que se lève à l'horizon la figure de la star, de la célébrité médiatique, de quelque qualité qu'elle soit comme sa caricature. A vouloir réduire

¹ F. Guizot, *Des moyens de gouvernement*, 1821, Belin, 1987, p. 203 .

² Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, cité par D. A. Bell, *op. cit.* p. 72."Tous les peuples sont frères et devraient s'aimer comme tels. Malheur à ces impies qui cherchent une gloire cruelle dans le sang de leurs frères, qui est leur propre sang ! La guerre est quelquefois nécessaire, il est vrai ; mais c'est à la honte qu'elle soit inévitable en certaines occasions"

³ Sur ce sujet, voir N. Heinich, *De la visibilité. Excellence et singularité et régime médiatique*, Gallimard, 2012

⁴ *Ibid.*, p. 49.

l'histoire des hommes à celle de la liberté, ou au désir de reconnaissance, on peut se demander ensuite, si nous disposerons d'un autre critère d'appréciation que la paix, la liberté des institutions ou le succès, pour savoir si l'homme est accompli ou non. Or, précisément Tocqueville ne saurait se satisfaire de ses seuls éléments. Et pour en revenir à celui-ci, est trop de son temps, pour être confronté à ce problème, et même si son époque connaît déjà la "célébrité", celle-ci est peut-être déjà un phénomène trop visible pour pouvoir être objectivée comme telle et appréhendée comme le simulacre d'une véritable grandeur¹.

Ce qui, sans vouloir y insister outre mesure, pourrait conforter une telle lecture, est le sentiment que l'époque n'est guère favorable aux fortes individualités. Non seulement il n'y a pas nécessairement congruence entre vertu et grandeur, mais on pourrait même penser en effet que les temps modernes voient la raréfaction de ces puissantes et ambitieuses personnalités. L'histoire semble s'endormir, s'essouffler ou s'asphyxier dans les vapeurs méphitiques de la vie politique de la Monarchie de Juillet "Je crains, en vérité, que les grands événements et les grands hommes ne soient disparus pour toujours..."². Et sa lecture de Plutarque³ ne fera à ce titre que conforter sa nostalgie. Un certain matérialisme honnête finit donc par l'emporter, préparant les hommes à n'être "qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger", se contentant de petites choses, pendant que l'Etat en fait "d'immenses"⁴.

z: La grandeur ultime; le désintéressement.

Mais ce n'est pas dire que la grandeur se réduise à cette énergie, à cette puissance qui irradie et se fait influence sur les autres. Aussi soucieux que se montre Tocqueville face à la mollesse des âmes, à la médiocrité des ambitions, du manque d'indépendance de l'homme démocratique, il ne saurait se faire le chantre d'une espèce de démon de vitalité animé seulement par un appétit démesuré de puissance, ou d'une simple *virtù* égoïste. Laisser une trace dans

¹ Sur ce thème, voir N. Heinich, *op. cit.*, p. 15.

² A. L. de Kergorlay, 12/08/1839, XIII, 2, p. 64.

³ Lettre à F. de Corcelle du 19/03/1838, XV, 1, p. 97.

⁴ Voir I, 2, p. 337.

l'histoire est un signe de grandeur, mais c'est là une grandeur sans contenu moral. Allier, en revanche, le souci moral à la puissance, c'est engendrer une grandeur qui est non pas seulement une influence, mais tout aussi bien un appel ou un modèle et qui pour le sujet se définit comme vertu généreuse, voire sacrificielle. Mais pour ce faire, il faut que le souci moral prenne un tour assez précis, d'un point de vue psychologique, qu'il ne soit plus identifiable à la simple vertu d'honnêteté, ni en aucune façon à un souci de "gloire". Et Tocqueville de prendre précisément l'exemple de Pascal pour illustrer ce à quoi il pense. "Si Pascal n'eût envisagé que quelque grand profit, ou si même il n'eût été mû que par le seul désir de la gloire, je ne saurais croire qu'il eût jamais pu rassembler, comme il l'a fait, toutes les puissances de son intelligence pour mieux découvrir les secrets les plus cachés du Créateur. Quand je le vois arracher, en quelque façon, son âme du milieu des soins de la vie, afin de l'attacher tout entière à cette recherche, et, brisant prématurément les liens qui la retiennent au corps, mourir de vieillesse avant quarante ans, je m'arrête interdit, et je comprends que ce n'est point une cause ordinaire qui peut produire de si extraordinaires efforts"¹.

Notons que Pascal est cité ici dans le cadre d'un "amour ardent, orgueilleux et désintéressé de vrai"². Nous noterons donc d'une part de nouveau cette référence singulière à l'orgueil, d'autre part le fait qu'il y a une positivité indéniable des passions pour transcender une logique plus raisonnable de l'intérêt particulier, et enfin, qu'il ne s'agit absolument pas de gloire ou de "reconnaissance" ici. Si l'on voulait ajouter que s'il n'y a pas de "reconnaissance", s'il n'y a pas autrui ici, c'est tout simplement parce qu'il y a l'Autre, Dieu, qui dispense ainsi de déployer une telle psychologie de l'immanence, aussi dangereuse pour la vertu que pour la liberté elle-même, il nous semblerait difficile d'y objecter quoi que ce soit. Or, effectivement, pour Tocqueville, nous avons bien besoin d'une transcendance, et d'une objectivité des valeurs pour échapper à l'arbitraire dangereux des effets sociaux de consensus. Qu'il y ait une valeur intrinsèque de l'espace public, du politique, ne signifie pas que les hommes puissent faire

¹ I, 2, p. 49.

² *Ibid.*

l'économie d'une référence à un en deçà ou un au-delà de leur vouloir et de leur accord sur telle ou telle valeur. Si Tocqueville veut croire au politique, il se défie des volontés générales, de ce à quoi peut conduire une recherche de l'accord, sans imaginer certes des philosophies qui miseraient effectivement sur la possibilité d'un accord rationnel ou raisonnable, dispensant alors l'ordre sociétal de prétendre intuitionner par exemple une "Idée" de la Justice qui devrait être le garde-fou de leur capacité d'artificialité. Derrière l'artefact ou les procédures de la délibération rationnelle, derrière la célébration du "raisonnable" qui se veut gage d'un humanisme averti et modéré, peuvent se dissimuler au fond peut-être de redoutables et insensibles démissions morales, aussi peu violentes qu'elles puissent être d'un point de vue relationnelle, quand il ne s'agit pas tout simplement de se draper dans des vocables devenus irréprochables lorsque tels émetteurs les produisent pour camoufler des préjugés sociaux ou des privilèges dont les effets sociaux négatifs ne peuvent que continuer alors à ronger insidieusement l'apparent consensus ou la résignation "éclairée" de certaines classes qui font les frais d'une prétendue fin des idéologies.

Pour en revenir à notre auteur, la grandeur est ainsi ce moment où l'individu sort de la sphère et de la logique de l'intérêt particulier, ou d'un rapport trop immédiat c'est-à-dire réfléchi et voulu comme tel à son ego. Il ne s'agit plus donc seulement d'agrandir l'horizon d'un projet, il ne s'agit plus seulement d'attester d'une capacité d'influence par la puissance, il s'agit de dire que soudain l'homme s'est décentré, et est capable de penser dans le même temps et à lui-même et aux autres, ou tout simplement à ce qui lui apparaît comme étranger à lui-même. Ce qui suppose une énergie et une tension prolongée qui n'est guère plus compatible que la grandeur de l'ambitieux évoquée dans la partie précédente avec le bonheur tel qu'on peut l'entendre. Le désintéressement et la générosité véritables, authentiques, ne peuvent être que la fait des âmes fortes.

On le devine alors, c'est le *désintéressement* qui offre la plus haute figure de la grandeur, puisque nous avons là le passage absolu à une dimension autre de l'existence ordinaire, au mode de fonctionnement de l'individu, qui ne parvient pas à s'arracher à lui-même, une

réalisation de soi qui donc suppose cet oubli de soi dans l'énergie déployée. Plus l'homme peut déployer d'énergie, pour le projeter le plus loin possible, et pour autre chose que pour lui-même, plus il est grand. Et du désintéressement à la capacité sacrificielle, la distance n'est que celle du dépassement de l'égoïsme à la capacité à se montrer généreux et à s'accomplir dans le don de soi. Pour reprendre les catégories de M. Scheler¹, ce qui intéresse Tocqueville, dans son approche morale, c'est davantage la figure du saint et du héros que celle du génie. Mais s'il a bien retenu la leçon morale de Pascal, s'il s'agit bien de sortir de cette complaisance à soi qu'aime à traquer les moralistes, il ne fait plus de la grâce divine la condition sine qua non de l'élévation morale de l'individu. Et après tout, la noblesse n'avait-elle pas si longtemps attestée d'une certaine générosité morale, d'une indifférence à l'endroit des valeurs matérielles par exemple, quoique le sociologue qu'est Tocqueville sache très bien, aussi dans le même temps, en repérer les conditions de possibilités. La grandeur que dessine ou esquisse Tocqueville serait bien ainsi la congruence incertaine de valeurs religieuses d'une part, de valeurs aristocratiques d'autre part, et enfin il le faut, il faut y croire, de valeurs démocratiques.

Car ce qui se dégage de son œuvre, c'est bien l'idée que ce sentiment de sacrifice, de désintéressement, ou à tout le moins de spontanéité généreuse, est une nécessité pour arracher l'individu à l'entropie qui le menace, et non pas seulement un acmé qui devrait être le fait de rares individualités lors de plus rares encore circonstances. Dans quelle mesure, peut-on trouver alors un tel désintéressement dans une culture qui est celle avant tout de l'intérêt particulier ou qui se donne comme tel, c'est bien là le problème de la démocratie. Or, ce qui apparaît être mise en cause ici, c'est bien encore une morale du raisonnable, voire sans doute une certaine figure de l'homme rationnel². La grandeur, ce n'est pas seulement en effet ce qui met en question le bonheur, ce n'est pas seulement ce qui met en question l'égalité, c'est aussi ce qui met en question la raison, ou plus exactement une lecture utilitariste de la raison, aussi capable qu'elle soit de produire une vie "réglée" ou "honnête". La raison, pour Tocqueville n'est que l'instrument d'un sujet qui se vise

¹ M. Scheler, *Le saint, le génie, le héros*, Egloff, Fribourg, 1944.

² Sur ce sujet, voir J. Elster, *Traité critique de l'homme économique*, Tome I, *Le désintéressement*, Seuil, 2009.

toujours lui-même dans quelque fin qu'il puisse se donner. D'où l'importance des émotions fortes, d'où parfois paradoxalement, la valorisation de l'orgueil, par lequel nous demandons plus à nous-mêmes que ce que nous avons l'habitude d'attendre de nous-mêmes, un orgueil qui finalement nous hausse au-delà de nous-mêmes, quand bien même, in fine, ne nous affranchirions-nous que d'un certain moi, au profit d'un autre plus élargi ou plus exigeant à l'endroit de lui-même et de la vie.

b: L'incertaine grandeur propre à l'homme démocratique.

En fait, il est possible de trouver deux discours sensiblement différents, dans *La Démocratie en Amérique*, lorsque nous abordons la question de la grandeur éventuelle de l'homme démocratique. En I, 1, 255-256, comme nous l'avons vu ci-dessus, Tocqueville semble bien réserver la grandeur à la société aristocratique, en voyant en revanche dans le souci du bien-être comme la caractéristique définitive de la société démocratique et de son gouvernement. Grandeur et bien-être sont alors pris dans des réseaux lexicaux et antinomiques qui voient s'opposer le génie, les “*grandes* entreprises”, les “*grands* dévouements”, les “convictions profondes”, “les vertus héroïques”, “le plus de force ou de gloire possible à la nation” d'un côté, la raison (plus que le génie), une activité tournée vers le bien-être (plutôt que vers l'activité morale et intellectuelle), la prospérité, des “habitudes paisibles”, de l'autre. Ce qui ne doit pas, cela étant, claquemurer ces sociétés dans un destin moral inexorable ; la connaissance des bonnes et des mauvaises tendances, des bons et des mauvais penchants des sociétés modernes, un monitorat éclairé, une politique adéquate, auront toujours leur mot à dire. Et lorsque F. Fukuyama décrit cette époque post-historique des sociétés modernes, on peut donc sérieusement se demander si Tocqueville serait aussi satisfait des sociétés-là que celui qui se plaît autant à le citer qu'à continuer Hegel. “Le monde post historique est celui dans lequel le désir d'une préservation confortable de soi a pris le pas sur le désir de risquer sa vie dans une bataille de pur prestige, et dans lequel le désir de reconnaissance universelle et rationnelle a remplacé la lutte pour la

domination.”¹

Si Tocqueville, sans dédaigner le duel, cherche de toute évidence, une forme de reconnaissance plus pacifique et constructive, son œuvre d’auteur plus que ses talents d’orateur, il n’en reste pas moins qu’un idéal de vie scandé par le désir de préservation confortable ne saurait lui agréer de quelque façon qu’on se soit. Et peut-être pourrait-il comprendre que si les sociétés modernes n’ont que cela à proposer, on peut s’inquiéter pour leur pérennité, surtout lorsque l’auteur américain évoque le relativisme qui semble être la norme de ces genre de sociétés. Tocqueville, pour son compte, prenait la mesure de ce qui pouvait se profiler à l’horizon d’une société qui saurait conjuguer un niveau de vie matérielle satisfaisant et une reconnaissance de son humanité sur un strict plan d’immanence; un endormissement collectif qui finirait par rendre ridicule cette reconnaissance par l’apathie réciproque. Si on peut faire de Tocqueville un auteur qui anticipe Nietzsche², c’est bien de par son insatisfaction face aux sociétés modernes qui ne proposent que la satisfaction comme idéal, et au premier chef la satisfaction matérielle à laquelle s’ajoute une bien triste reconnaissance entre égaux aussi faibles et semblables les uns que les autres.

En revanche en I, 2, p. 338, dans la *Démocratie* de 1840, une fois réitérée l’incommensurabilité des deux mondes, Tocqueville parle bien d’une grandeur et d’un bonheur qui seraient “propres” aux sociétés démocratiques. “Il ne s’agit plus de retenir les avantages particuliers que l’inégalité des conditions procure aux hommes, mais d’assurer les biens nouveaux que l’égalité peut offrir. Nous ne devons pas tendre à nous rendre semblables à nos pères, mais nous efforcer d’atteindre l’espèce de grandeur et de bonheur qui nous est propre.” C’est donc que le terme de grandeur n’est plus la caractéristique, le propre, l’essence d’un type de société, mais une valeur objective qui, à devoir et pouvoir s’adapter aux diverses formes de sociétés, est appelés ou capable de devenir une aune qui permettrait de comparer et de hiérarchiser ces différentes sociétés entre elles. Ainsi il lui est possible de dire même qu’au regard de l’Etre tout-

¹ F. Fukayama [1992], p. 320.

² F. Fukuyama, [1992], p. 358-350.

puissant, une société démocratique, en son ensemble, pourrait être plus grande, de par, en l'occurrence, sa plus grande justice. "Il est naturel de croire que ce qui satisfait le plus les regards de ce créateur et de ce conservateur des hommes, ce n'est point la prospérité singulière de quelques-uns, mais le plus grand bien-être de tous : ce qui me semble une décadence est donc à ses yeux un progrès; ce qui me blesse lui agréé. L'égalité est moins élevée peut-être ; mais elle est plus juste, et sa justice fait sa grandeur et sa beauté"¹. Il ne faut donc, il est vrai, rien de moins que le regard de Dieu pour contrebalancer le jugement que Tocqueville serait prêt à formuler spontanément. Et qu'il formule effectivement, mais discrètement, en quelque sorte dans ses Souvenirs, lorsqu'il parle de la politique sous la Monarchie de Juillet et de son esprit: "esprit qui, mêlé à celui du peuple ou de l'aristocratie, peut faire merveille, mais qui, seul, ne produira jamais qu'un gouvernement sans vertu et sans grandeur"².

Cela étant, il y a un Tocqueville néanmoins prêt aussi à reconnaître plus uniment une certaine grandeur aux sociétés d'égalité; c'est celle qui permet à chaque individu, par l'éducation, de permettre la rétribution sociale du mérite. Ainsi dans un discours de Distribution des prix au collège de Valognes, en 1845, peut-il déclarer, sans ambages à son jeune ou moins jeune public: "[...] Si notre époque est petite par plusieurs endroits, elle a une espèce de grandeur que n'avait encore atteint aucune autre. Sachez en effet, jeunes gens, que dans aucun temps ni dans aucune autre contrée, les hommes ne se sont plus exactement classés eux-mêmes suivant leurs lumières et leur mérite que dans notre pays et de nos jours"³. Et dans la même page, il lui sera donné de reconvoquer un satisfecit divin, comme il pouvait le faire dans *De la Démocratie en Amérique*, toujours en employant le vocable de *grandeur*. "L'ancienne hiérarchie a été détruite, il est vrai ; mais c'est pour donner naissance à une nouvelle. Dans celle-ci, les hommes n'occupent plus à poste fixe certaine place marquée à l'avance ; ils choisissent communément celle qui leur convient, et ils y arrivent s'ils en sont dignes : voilà toute la différence ; mais cette différence est

¹ I, 2, p. 337-338.

² XII, p. 31.

³ X, p. 744

immense. C'est par là que la société nouvelle est grande, jeunes gens, c'est par là qu'elle mérite d'attirer la sympathie et les hommages de ceux-là mêmes qui ne l'ont pas fondée : j'oserais presque dire que c'est par là qu'elle est sainte, parce qu'en ceci elle se conforme mieux qu'une autre aux vues de la divine Providence. Rétribuer autant que possible chaque homme suivant ses mérites personnels, le traiter précisément suivant ses propres œuvres, le grandir suivant ses efforts individuels, le récompenser dans la proportion de son travail, qu'est-ce faire ? sinon appliquer à la société la même règle suivant laquelle Dieu même dirige le monde moral"¹. L'école, voilà ce par quoi, le régime de l'égalisation des conditions peut devenir une culture de la responsabilité individuelle et du mérite personnel. "De nos jours, jeunes gens, sachez-le, chaque homme est ce qu'il sait se faire lui-même ; chacun de nous peut dire avec orgueil : Après dieu, l'unique auteur de ma destinée, c'est moi"².

Nous savons que Tocqueville ambitionnera plus tard, sous la république de 1848, le portefeuille de l'Instruction Publique, et l'on voit combien il n'aurait rien eu à envier dans la promotion de l'idéologie de la méritocratie de l'école républicaine à d'autres voix tout aussi célèbres. A cela s'ajoute que cette méritocratie rejoint parfaitement cette culture libérale de la responsabilité individuelle, à laquelle certains aspects de la culture républicaine, trop proche des socialistes, lui semblaient toutefois s'opposer (par la revendication d'un "droit au travail" par exemple).

Mais terminons par cette grandeur spécifique de l'école démocratique en ajoutant toutefois deux remarques. La première pour dire que Tocqueville n'en est tout de même pas à envisager sérieusement une mobilité sociale extraordinaire par l'école, pour ce qui concerne son propre pays. Dit plus crûment, il faut que chacun sache rester à sa place, et il serait désastreux de donner aux enfants une éducation inadaptée à la position sociale qu'ils sont appelés à occuper. C'est ainsi en effet, qui ne le sait, que l'on fabrique des aigris et des contempteurs de l'ordre social ? Ce côté très patricien, il ne l'abandonnera jamais.

¹ X, p. 744.

² *Ibid.*

Et qu'il s'agisse de la *Démocratie en Amérique*¹, de ses interventions politiques ou publiques², ou de sa correspondance locale³, il en restera là. La seconde remarque est que cette référence à Dieu, à propos de l'Ecole, n'a peut-être pas exactement le même sens que dans la *Démocratie en Amérique* et s'inscrit peut-être dans un contexte plus polémique. La querelle scolaire est bien là, et nous avons ainsi peut-être une allusion discrète de la part de Tocqueville, au sens véritable que devrait avoir une éducation inspirée du message de la religion chrétienne, et non pas des ambitions d'une Église en laquelle il n'aura pas plus confiance qu'en l'Etat pour assurer la liberté des consciences et des esprits.

Quoi qu'il en soit, il est possible de dire que Tocqueville a le souci de ne pas désespérer de son temps et la grandeur sera donc bien une exigence transculturelle pourrait-on dire, et cela même si le vocable "espèce" que l'auteur emploie dans ses remarques est sans doute lourd de connotations dubitatives, à la limite du dépréciatif.

Ce vocable rejoint ainsi le terme de liberté de deux façons. D'une part, on voit que Tocqueville cherche bien à les insérer toutes deux dans la culture démocratique, aussi réticente que celle-ci puisse apparaître à leur endroit dans un premier temps à l'analyste, insertion qui sera tout l'objet de l'art politique qu'il réclame et appelle de ses vœux. D'autre part la grandeur "tourne" autour du concept de liberté comme en étant l'expression privilégiée et l'explicitation, pour autant que l'en entende par liberté ce qui suppose et permet effectivement *responsabilité, générosité, vitalité et diversité*. Accointance, sympathie entre les deux notions, mais non pas certes identité, il faut y insister. Au point que c'est même bien là le problème de Tocqueville, comme nous essayerons de le montrer davantage ci-après; si la grandeur "sert" à "provoquer" la liberté, à l'éveiller, lui donnant une orientation, il existe un risque que la liberté soit prêt à se laisser fasciner

¹ I, 2, p. 68: "Il est évident que, dans les sociétés démocratiques, l'intérêt des individus, aussi bien que la sûreté de l'Etat, exige que l'éducation du plus grand nombre soit scientifique, commerciale et industrielle plutôt que littéraire."

² III, 2, p. 637.

³ X, p. 436. Lettre à Zacharie Gallemand (1796-1866) du 15/11/1847 "Quoi que je ne croie pas beaucoup à l'influence de l'enseignement agricole sur les progrès de l'agriculture, je pense cependant qu'un cours de cette matière bien fait et approprié aux besoins particuliers du pays pourrait rendre de grands services aux fils de cultivateurs qui semblent quant à présent aller au collège dans le but spécial d'oublier ce qu'ils auront à faire le reste de leur vie."

par le terme de cette promesse de grandeur, la promesse du sens, au point d'être prêt à se défaire d'elle-même. En outre, si la grandeur doit pouvoir s'insérer dans la culture démocratique, dans les mœurs démocratiques, cela ne veut pas dire que l'homme démocratique devra manifester toutes les qualités, et selon les mêmes modalités, ou avec la même intensité que celles que l'on peut accorder ou que l'on est en droit d'attendre de ladite grandeur dans les sociétés aristocratiques. Le sociologue ici négocie avec le moraliste qui est en lui: montrer les différences, les spécificités, en toute bonne "neutralité" axiologique, mais se préserver tout de même le droit de juger et de mettre en regard les différents "mondes".

Doit-on alors parler d'une évolution, ne serait-ce que stratégique, en la matière de l'auteur, de la Première à la Seconde *Démocratie en Amérique* ? Cela n'est pas impossible, si l'on veut entendre par là un infléchissement de l'idée de grandeur, de telle façon que celle-ci soit compatible avec l'éthos démocratique et puisse devenir un projet moral, une culture pour l'homme démocratique souvent incapable de satisfaire à ses propres valeurs et à la représentation qu'il aime à entretenir de lui-même.

Soit, mais force est de constater qu'une fois dressé le tableau de ce que Tocqueville peut entendre par grandeur, et en laissant de côté la grandeur métaphysique de l'homme, distingué des autres créatures, que l'homme démocratique ne ressemble rien moins qu'à l'homme qui pourrait être dit grand.

x: La première chose à dire est que l'homme démocratique est un *homme faible*. Et il est faible parce qu'il est isolé. C'est dans la déliaison qui caractérise l'homme démocratique, "délivré" du lien hiérarchique des sociétés aristocratiques qu'il faut aller en effet d'abord chercher les raisons de sa petitesse. "Dans les temps d'aristocratie, chaque homme est toujours lié d'une manière très étroite à plusieurs de ses concitoyens, de telle sorte qu'on ne saurait attaquer celui-là, que les autres n'accourent à son aide. Dans les siècles d'égalité, chaque individu est naturellement isolé ; il n'a point d'amis héréditaires dont il puisse exiger le concours, point de classe dont les sympathies lui soient assurées; on le met aisément à part, et on le foule

impunément aux pieds”¹. On notera ici cette incapacité à voir, dans la démocratie, du moins, ce que pourrait être une classe sociale, une conscience de classe prolétarienne, parallèle sans doute au fait qu’il se refuse à faire des nouveaux “riches” un “corps” qui, qui plus est, éprouverait un “grand dégoût pour les institutions démocratiques de leur pays”². Si les liens familiaux se resserrent, deviennent plus naturels et affectueux³, si le grand lien de l’humanité se resserre⁴, l’individu, égal à tous les autres, se retrouve sans force devant celle de la majorité ou celle de l’Etat. Cette faiblesse principielle de l’individu démocratique, cette tendance et cette complaisance à se replier sur lui-même, à s’isoler, qui redouble cette situation⁵, attitude elle-même engendrée par le fait qu’il n’a guère ni le temps, ni le goût de la chose publique⁶, cette difficulté à assurer de fait au moins son indépendance, à défaut d’attester de sa puissance sur les autres; tout cela est pour Tocqueville une évidence⁷. Déliaison, atomisation de la société, qui fait certes bien le jeu du pouvoir en place, comme on pourrait s’y attendre. “L’égalité place les hommes à côté les uns des autres, sans lien commun qui les retienne. Le despotisme élève des barrières entre eux et les sépare. Elle les dispose à ne point songer à leurs semblables et il leur fait une sorte de vertu publique de l’indifférence.”⁸

Au point que la véritable *puissance* devra être cherchée alors non plus dans l’individu démocratique, mais dans l’association (non pas dans la classe sociale, notons-le au passage). Sur ce point Tocqueville est définitif, et son voyage aux États-Unis a bien été pour lui une révélation, et ce au nom de quoi il peut juger avec inquiétude la situation dans la vieille Europe. Les occurrences sont multiples et sans ambiguïté. Et si Tocqueville, loin de l’image d’un individu abstrait fétichisé, hors de toute réalité sociale véritable, éprouve le besoin de faire de l’association, la science-mère des sociétés démocratiques et dont le progrès de toutes les autres

¹ I, 2, p. 330.

² Voir I, 1, p. 184; I, 2, p. 166.

³ I, 2, p. 203, 205.

⁴ I, 2, p. 22, 337.

⁵ I, 2, p. 108, 263.

⁶ Voir I, 2, p. 300.

⁷ I, 2, p. 108, 183, 263, 301, 317.

⁸ I, 2, p. 109.

dépendent¹, c'est bien parce qu'il prend l'exacte mesure de la fin d'une certaine puissance propre de l'individu (pour autant, n'en déplaise à Tocqueville, qu'elle ait véritablement existé à ce niveau-là). L'individu puissant, capable de préserver son indépendance, dans une démocratie, ne peut-être qu'une association. "Une association politique, industrielle, commerciale ou même scientifique et littéraire, est un citoyen éclairé et puissant qu'on ne saurait plier à volonté ni opprimer dans l'ombre, et qui, en défendant ses droits particuliers contre les exigences du pouvoir, sauve les libertés communes"². Ce qui signifie que les institutions d'un pays peuvent se juger à leur capacité à favoriser, encourager cet art et cette volonté d'agir ensemble³, et à prendre ses distances à l'endroit d'un pouvoir centralisateur qui ne demande peut-être qu'à jouer les tuteurs. Nous voilà presque dans un libéralisme des capacités fondamentales. Il s'agit de développer en l'homme certaines propensions à, et non pas seulement "garantir" des droits.

Car si les associations ne sont pas là, si les hommes démocratiques de la vieille Europe, au contraire des américains, ne savent ni ne veulent "s'associer", c'est-à-dire engendrer ces heureuses et puissantes personnalités qui sauront les aider à conserver leur indépendance, où sera la véritable puissance, sachant qu'il y a toujours un pouvoir quelque part ? La réponse est simple et ne fait pas de doute: la véritable puissance sera soit dans l'Etat centralisateur et sa bureaucratie, le règne des "commis" donc⁴, soit dans cette opinion publique qui certes vient de la société, mais qui se révèle tout aussi aliénante. Et il se trouve que ces deux puissances peuvent encore avoir quelque chose de commun: la modalité de leur emprise, si souvent sans brutalité, indolore, voire invisible.

Un État, qui sait énerver peu à peu, jour après jour, affaiblir, hébéter les âmes et les volontés, déployer "une nouvelle physionomie de la servitude", établir une forme d'oppression nouvelle, d'autant plus inquiétante qu'elle est quasiment insensible, au travers de la puissance tatillonne de l'administration, un État qui sait se rendre ou se faire croire indispensable,

¹ I, 2, p. 117.

² I, 2, p. 330. Cf. aussi I, 2, p. 116, 318.

³ I, 2, p. 110, 112.

⁴ I, 2, p. 319.

cet État, qui au travers des procédures de sélection et d'avancement des places qu'il propose soumet et modèle les esprits, tue l'originalité, et éteint les grandes ambitions¹, cet État qui contrôle l'éducation², voilà ce qui menace l'indépendance politique, morale, intellectuelle de l'homme démocratique. Menace d'autant plus insidieuse que le même homme démocratique ne cesse en son affaiblissement, en sa quête de places dans la fonction publique³, en sa passion envieuse et fiévreuse de l'Egalité, en sa passion excessive souvent pour la tranquillité publique⁴ de par son goût des idées simples et de l'unité, de renforcer la légitimité de ce pouvoir, avec lequel les lie une "secrète et permanente sympathie"⁵. Quitte au demeurant à détester ou mépriser les dépositaires de ce pouvoir central. "Les peuples démocratiques haïssent souvent les dépositaires du pouvoir central; mais ils aiment toujours ce pouvoir lui-même"⁶.

Quant à la menace que représente l'opinion publique, nous avons là affaire aussi bien à une menace physique, politique qu'intellectuelle. "Dans les aristocraties, les hommes ont souvent une grandeur et une force qui leur sont propres. Lorsqu'ils se trouvent en contradiction avec le plus grand nombre de leurs semblables, ils se retirent en eux-mêmes, s'y soutiennent et s'y consolent. Il n'en est pas de même parmi les peuples démocratiques. Chez eux, la faveur publique semble aussi nécessaire que l'air que l'on respire, et c'est, pour ainsi dire, ne pas vivre que d'être en désaccord avec la masse. Celle-ci n'a pas besoin d'employer les lois pour plier ceux qui en pensent pas comme elle. Il lui suffit de les désapprouver. Le sentiment de leur isolement et de leur impuissance les accable aussitôt et les désespère."⁷

Un pouvoir qui en fait se révèle donc encore plus efficace que celui auquel pouvait prétendre l'Inquisition, puisque l'opinion publique ôte jusqu'à l'idée de publier quelque chose qui irait à l'encontre de ce qu'elle pense⁸.

¹ I, 2, p. 253.

² I, 2, p. 312.

³ I, 2, p. 257.

⁴ I, 2, p.147-148, 301, 308.

⁵ I, 2, p. 302.

⁶ I, 2, p. 302.

⁷ I, 2, p.267.

⁸ Voir I, 1, p. 258, 267

Et le remède sera alors aussi bien directement dans l'association, effectivement, qui défendra les droits et les pensées de la minorité, que, faut-il le dire, dans la presse, "l'instrument démocratique de la liberté"¹. On s'en rend compte au passage, l'absence d'indépendance, de puissance d'indépendance n'est pas seulement politique, elle est tout autant intellectuelle et morale. Tocqueville se refuse clairement à séparer les trois problèmes, quoique les remèdes puissent en être différents. Quoi qu'il en soit, l'homme démocratique n'est pas un individu puissant en lui-même, et plus il le comprendra, mieux cela vaudra pour lui et les libertés. Celles-ci, dans une société démocratiques, passeront toujours par l'association et la construction d'une solidarité qui ne saurait être qu'un effet des volontés, et non pas celui d'un "déterminisme de classe" ou une sociabilité qui exéderait naturellement ou spontanément le cadre familial.

On remarquera combien devant ce sentiment de la faiblesse, de la désaffiliation, l'individu en déshérence pourrait être tenté de s'effacer dans l'appartenance ou l'implication dans un programme nationaliste. Que celui-ci soit une revendication de liberté n'empêche en rien qu'il comporte en lui toute la force et la possibilité d'un programme d'identité, "avant tout", et qui sera d'autant plus efficient éventuellement qu'il ne s'encombrera de moins en moins d'un souci des libertés "pour l'individu". La faiblesse, si elle ne trouve pas à se rassurer par l'association, pourrait ainsi très bien songer à se compenser par cette identité nationale, et ce n'est pas nécessairement un État en mal de construction ou de stabilisation qui s'opposera à cette possibilité. La faiblesse est en requête de force plus que de liberté personnelle, et l'atomisation de la société, si elle engendre un sentiment de précarité, doit sans doute s'accompagner aussi des effets d'un rationalisme devenu scepticisme sapant les préjugés traditionnels qui sécurisaient et motivaient l'âme de l'homme "d'avant". La force, à ce titre que procure l'identité nationale n'est pas seulement l'occasion de recouvrer une puissance, mais aussi bien de se raccrocher à un sens. Pourrait alors se tisser une étrange et inquiétante liaison entre d'une part une égalité réordonnée autour d'une force collective, et d'autre part une identité qui ne serait jamais mieux ressentie que

¹ I, 2, p. 331. Cf. I, 1, 185-187.

lorsqu'elle s'échauffe dans un climat de tension à l'endroit d'un autre pays ou d'une autre nation. C'est l'opposition, la dénonciation qui dramatise et intensifie ce sentiment d'appartenance. Et on pourrait se demander si le succès (relatif ou non) du printemps des nationalités, ne serait pas tant dû à la rencontre d'une culture de l'égalité rencontrant une ambition de libération, que de besoin en s'investissant dans un projet d'abord "intellectuel" de récupérer ce que la culture de l'égalité et de l'Aufklärung avait commencé de détruire de certitudes traditionnelles profondes.

Il est inutile de dire les ravages de ces crispations identitaires qui fétichisent une appartenance¹. Et il faut alors un projet éthique bien singulier pour éviter les dérives de dédain, mépris ou agressivité plus ou moins bien sublimées. En l'occurrence, en plein XX^e siècle, A. Sen nous fait prendre la mesure de ces dérives, faites de peur, d'exaltations religieuses ou nationaliste. "L'enfant que j'étais se souvient encore des émeutes qui opposèrent les hindous au musulmans dans les années 40, au moment du processus de séparation de l'Inde et du Pakistan. Je me souviens de la vitesse à laquelle les personnes ouvertes et généreuses au mois de janvier se sont changées, dès le mois de juillet, en Hindous sans pitié et en musulmans féroces. Des centaines de milliers d'êtres ont péri sous les coups de ceux qui, menés par les instigateurs de ces carnages, tuaient les autres "au nom des leurs". La violence naît de ces identités singulières et belliqueuses, imposées à des esprits crédules, coraquéés par les habiles attisants de la terreur"². On notera ce que nous livre aussi bien l'auteur: la rapidité de la transformation des individus sous le coup de cette exaltation, sans qu'ils soient capables au demeurant d'en avoir une conscience exacte, ce que d'autres appelleraient des "shifting baselines" ou de "lignes de référence fluctuantes"³, la récupération de cette même exaltation par certains, et aussi le fait des "esprits crédules". Ce dernier point pourrait être discuté, au demeurant. Ces dérapages de l'identité nationale ou religieuse, pour autant que celle-ci ne soit pas d'ailleurs en fait programmée à cet effet, ces

¹ Voir par exemple les propos d'Amartya Sen, *Identité et violence*. Odile Jacob 2007, p. 24 "Un sentiment fort et exclusif d'appartenance à un groupe porte en lui, dans bien des cas, une certaine distance vis-à-vis d'autres. La solidarité à l'intérieur d'un groupe peut nourrir la discorde entre plusieurs groupes".

² *Ibid.*

³ Voir H. Welzer, *Les guerres du climat etc. op. cit.*, p. 78.

dérapages supposent-ils des esprits “crédules”, entendons insuffisamment éclairés, comme le laisse entendre A. Sen ? Ou n’est-ce pas de façon plus inquiétante d’abord une affaire de mœurs, que les circonstances peuvent davantage remodeler que l’on pourrait le croire¹.

Tocqueville connaît et éprouve l’idée de patrie, l’historien en lui s’exalte à la grandeur de la Révolution française, mais cette identité nationale chez lui doit s’accompagner de mœurs de liberté pour prendre toute son ampleur, et ne pas être seulement une revendication plus ou moins artificiellement abouchée à des références issues du passé. Or rien ne dit qu’il doit en être de même avec toute idée de nation, rien ne dit que, puisque la culture démocratique veut d’abord l’égalité avant la liberté, elle ne veuille pas parfois le sens et la puissance du collectif avant la responsabilité individuelle. Et il ne serait peut-être pas totalement absurde de laisser entendre, que non seulement les individus peuvent ne pas faire de la liberté la valeur essentielle, mais qu’ils peuvent parfois être assez satisfaits de pouvoir se débarrasser d’une responsabilité individuelle, qui pour aussi “évidente” qu’elle puisse se croire en première instance, ne laisse pas, à tout prendre d’être parfois un fardeau dont la valeur ne compense par le poids. Tocqueville n’aura pas su prendre la mesure de la coalescence possible monstrueuse entre le besoin d’identité toujours vivace, une exaltation religieuse d’une nation qui pouvait donner corps à ce besoin, et la récupération politique qu’il pouvait en être fait efficacement si une armée trop peu citoyenne pouvait y trouver son intérêt.

Prenant acte de la menace que peut être l’identité nationale, des dérives de nos évidences dès lors que l’appartenance comble trop de manques, satisfait trop d’aspirations qui ne parviennent plus à élaborer leurs modalités de satisfaction d’une autre façon, faut-il donc renoncer à cette appartenance, la refouler, pour ne plus avoir à en craindre les perversions et les instrumentalisation violentes ? Si Tocqueville, et nous aurons l’occasion d’y revenir, ne saurait y renoncer, se défiant de certaines de ses expressions, peu convaincu toujours de l’idéal dont elles

¹ Voir *ibid.* p. 40, “ [...] les exemples montrent que des gens trouvent du sens même aux dérives les plus radicales par rapport à la pensée humaniste, aux plus inhumaines des théories, définitions, déductions et actions, et sont capables de les intégrer dans des conceptions qui leur sont familières -y compris des gens dont l’intelligence et la culture humaniste ne laissent rien à désirer.”

peuvent témoigner, A. Sen préfère, pour son compte, neutraliser ses dérives possibles par une multiplication des identités. Si l'identité nationale, religieuse, est bien une identité, dont les effets moraux sont indéniables, il convient de sortir de l'illusion d'un individu voué à n'avoir qu'une identité essentielle, et dont la valeur, au demeurant, proviendrait de ce qu'elle échappe à l'arbitraire d'une volonté qui précisément en saurait trouver du sens dans ce qui provient de son choix souverain. "Réprimer l'expression de l'identité en général ne saurait constituer une voir satisfaisante. Tout d'abord parce que l'identité peut être une source de richesse et de réconfort, en même temps qu'une source de violence et de terreur ; traiter la notion d'identité comme un mal universel aurait donc peu de sens. Nous devrions plutôt comprendre que la force d'une identité belliqueuse peut être contrée par la puissance d'identités *concurrentielles*. Au rang de ces dernières, nous pouvons bien entendu compter notre appartenance à l'humanité tout entière, mais également un grand nombre d'identités diverses qui se retrouvent simultanément en chacun de nous"¹.

Il n'est pas sûr que Tocqueville puisse admettre, une telle pluralité significative. Bien davantage, aurait-il du mal à admettre que ces identités qui sont censés faire sens pour nous résulteraient essentiellement de notre choix souverain, comme le laisse entendre le prix Nobel, beaucoup plus fidèle ainsi aux évidences du libéralisme ou de l'individualisme d'aujourd'hui. "La reconnaissance de cette identité plurielle, et de tout ce qui en découle, s'accompagne de la nécessité impérieuse de comprendre le rôle de notre choix dans la détermination de notre identité - forcément plurielle - et dans l'affirmation de sa pertinence"².

Cela étant, il y a chez Tocqueville quelque chose qui n'est pas très éloigné de cette souveraineté du sujet à l'endroit de ses identités. La patrie, chez lui, certes, n'est pas une idée vaine, et encore moins ridicule, quoi que le patriotisme puisse l'être parfois quelque peu, par exemple, chez les américains³: "On ne saurait imaginer de patriotisme plus incommode et plus

¹ A. Sen, *op. cit.*, p. 26.

² *Ibid.*, p. 27.

³ I, 2, p. 233.

bavard. Il fatigue ceux mêmes qui l'honorent.” Le sentiment national est quelque chose à respecter, à encourager, indéniablement, par sa capacité à cohérer un pays, à élever les individus: - “J’ai toujours cru, du reste, que ce qui restait de mieux à notre pays, c’était l’orgueil national, orgueil souvent puéril et fanfaron, mais qui, avec tous ses ridicules et ses faiblesses, est encore le plus grand sentiment que nous ayons et le lien le plus fort qui retienne cette nation ensemble. Cela seul lui donne un grand avantage sur la plupart des peuples de l’Europe chez lesquels ce sentiment est moins développé.”¹ . Mais Tocqueville ne saurait, pour son compte, dissoudre totalement son éthique de liberté dans cette appartenance. Ainsi l’atteste cette curieuse et presque émouvante remarque qu’il adresse à son ami G. de Beaumont, en revenant de cette Allemagne qui suscite en lui tant de sentiments divers. “Je n’ai jamais mieux senti que cette fois combien peu la patrie est dans le sol même. A mesure que j’approchais de la frontière, j’étais saisi d’une profonde tristesse et d’une grande envie de retourner en arrière. Je venais de passer trois mois dans un pays qui, comparé au nôtre, peut être appelé un pays de liberté et l’idée de respirer de nouveau l’air de la France si asservie et si contente de sa servitude m’oppressait. On n’a jamais revu son pays avec moins de joie.”² Le patriotisme, et de façon plus particulière et moderne, l’enthousiasme national, aussi salutaires qu’ils puissent être, ne sauraient devenir les fossoyeurs de l’individu et du citoyen dont les images l’obsèdent. La “terre natale”, certes, mais il s’agit aussi de savoir être d’abord du pays de la liberté, ou de se donner une seconde patrie intellectuelle, comme l’Angleterre a pu l’être pour lui³.

Sans doute donc Tocqueville ne pouvait pas être indifférent au principe des nationalités, contrairement à ce que laisserait entendre d’Azeglio en parlant de “poésie politique” pour ce qui aurait été son jugement en la matière⁴. Certainement a-t-il sous-estimé les métamorphoses terribles possibles du nationalisme dans un pays rongé par la peur mais encore prêt à s’exalter par un besoin de transcendance aussi inextinguible que terribles puissent en être

¹ Lettre à P.-P. Royer-Collard, du 15/08/1840, XI, p. 90.

² A G. de Beaumont., le 1 octobre 1854, VIII, 3, p.240.

³ Cf. VI, 3, p. 30 .

⁴ III, 3, p. 32.

ses formes d'expression, sans doute ne songeait-il qu'à ce que un tel élan pouvait comporter et témoigner de liberté. Mais quoi qu'il en soit, la nation restait chez lui, un ingrédient d'une culture d'un certain civisme, en aucune façon la nouvelle idole que les sociétés démocratiques auraient su inventer pour en "posant" l'égalité, en oublier non seulement l'horizon d'universalité, mais aussi bien l'exigence de liberté. Si Tocqueville n'a rien à voir avec un libéralisme de la désaffiliation, il n'est pas non plus un libéral de l'appartenance, convaincu que l'identité culturelle serait un quelque chose que l'Etat se devrait de protéger et d'assurer la pérennité. Ce qu'il recherche, ce n'est point une appartenance dans laquelle un individu esseulé, affaibli, pourrait se mirer et y trouver une légitimité, en échange d'un engagement aussi aveugle, passionnel et somme toute borné qu'on peut l'imaginer, mais un principe de transcendance qui sanctifie un être de liberté, toujours peut-être tenté, et sans doute ne le dit-il jamais avec suffisamment de clarté, de délaissier celle-ci au profit d'un sens avec des exigences liberticides que l'on peut deviner. A tout prendre, Tocqueville n'a peut-être pas suffisamment pris la mesure des raisons du peu de souci des libertés dont peuvent faire montre les hommes démocratiques, de la façon dont le monde moderne organise une culture de l'irresponsabilité civique dans le même temps où il ne cesse de fétichiser une appartenance nationale, une identité, pour mieux oublier les problèmes sociaux, qui sont souvent les causes objectives du désintérêt des citoyens à l'endroit de ces mêmes libertés.

y: L'homme démocratique est un individu "isolé"; il est aussi *un individu qui manque de grandes ambitions*. Et l'un peut expliquer pour une part l'autre. Seul, fragilisé, il est bien difficile, quand bien même le voudrait-il de se projeter au loin, ou de concevoir de vastes projets, encore moins de généreux projets, ces objectifs qui réclameraient constance de la volonté, contrôle des aléas, confiance dans l'avenir ou collaboration de nombreux individus. L'individu démocratique ne sait pas voir loin. Ce qui s'explique aussi. La petitesse de ses ambitions n'est que la conséquence là encore d'une société qui a trouvé son assiette dans la disparition des privilèges. Nous sommes certes bien dans une société d'ambitions, puisque les barrières qui se

dressaient jadis, inflexibles entre les différences classes, ont été abolies. Mais ces ambitions manifestent une tendance irrépressible à se replier sur l'immédiat, ou le proche, ainsi que sur le particulier.

Rien n'empêche en droit, un individu de se croire appeler aux plus hautes réussites. Ce qui sans aucun doute ne peut au demeurant qu'exacerber l'envie dont Tocqueville fait, on l'a vu, une donnée psychologique de base de la culture démocratique¹. Mais ses ambitions en fait ripent sur les nécessités matérielles de sa situation. C'est ainsi que ses désirs peu à peu se règlent sur des ressources peu étendues². Mieux encore, c'est l'effort fourni pour un si maigre résultat qui finit par user la volonté et affaiblir la détermination de départ. "Ce qui détourne surtout les hommes des démocraties de la grande ambition, ce n'est pas la petitesse de leur fortune, mais le violent effort qu'ils font tous les jours pour l'améliorer. Ils contraignent leur âme à employer toutes ses forces pour faire des choses médiocres: ce qui ne peut manquer de borner bientôt sa vue et de circonscrire son pouvoir. Ils pourraient être beaucoup plus pauvres et rester plus grands"³. Cela est particulièrement frappant dans une société où les règles de l'avancement sont de plus en plus inflexibles, les examens de sélection de plus en plus propices au conformisme, et les progressions de plus en plus lentes⁴. A force de se "conformer", l'individu oublie son originalité, ou finit par ne plus avoir le goût ou l'énergie de la faire valoir.

Mais ce n'est pas seulement le fait qu'il renonce à voir loin, qui permet de parler de petitesse, pour Tocqueville, c'est aussi qu'il renonce à voir haut. La petitesse, c'est le fait que l'homme démocratique ne songe avant tout qu'à des buts matériels. Ce qui peut se comprendre aussi. Lorsque la raison s'est installée en juge compétent de toutes choses, réussissant si bien dans les choses concrètes, elle se détourne volontiers des affirmations métaphysiques. "Comme ils voient qu'ils parviennent à résoudre sans aide toutes les petites difficultés que présente leur vie pratique, ils en concluent aisément que tout dans le monde est explicable, et que rien n'y

¹ Voir I, 1, p. 204, 325.

² I, 2, p. 251.

³ I, 2, p.252.

⁴ I, 2, p. 253.

dépasse les bornes de l'intelligence. Ainsi, ils nient volontiers ce qu'ils ne peuvent comprendre: cela leur donne peu de foi pour l'extraordinaire et un dégoût presque invincible pour le surnaturel.”¹ De façon générale, lorsque l'invisible devient incertain, les volontés se rapatrient sur les valeurs visibles. “Dans le doute des opinions, les hommes finissent par s'attacher uniquement aux instincts et aux intérêts matériels, qui sont bien plus visibles, plus saisissables et plus permanents de leur nature que les opinions”². Et il est vrai, et Tocqueville ne songe pas à le dire suffisamment, que la “mobilité sociale” peut devenir alors un beau mythe des plus attractifs, en lieu et place d'une structure sociale qui permettrait le partage plus équitable, sinon des richesses matérielles, du moins des richesses intellectuelles et des compétences civiques, faisant ainsi en sorte que le modeste propriétaire pourrait vraiment se croire, se penser l'égal du plus riche financier et se respecter comme tel. A défaut d'avoir le courage d'imaginer une démocratie capable de partager véritablement la vertu et les lumières entre tous les citoyens, on a peut-être préféré s'accomoder de l'image d'une société sauvée du chaos et de l'incompétence par une élite éclairée, pendant qu'une masse de travailleurs aliénés et méprisés, voués à n'être jamais rien d'autre, étaient invités à n'aspirer qu'à atteindre un jour, peut-être le statut économique de ceux qui leur explique que leur condition est dans l'ordre des sociétés, aussi démocratique qu'elle soient³.

Et force est de constater qu'un régime, le pouvoir, peuvent aider ou renforcer cet amour des jouissances matérielles, quand bien même éprouveraient-elles encore un élan qu'elles ne parviennent plus à exprimer et qu'elles en viennent parfois à redouter. Kergorlay ainsi, avait à ce sujet, une opinion que son destinataire ne songe certes pas à démentir, sauf pour ce qui concerne la perception de l'importance des libertés du premier, beaucoup plus traditionaliste. On peut être des amis indéfectibles, par une entente morale certaine, et diverger quant à des questions politiques, c'est là une platitude. “Chacun sent qu'il a au fond de sa nature quelque chose d'immatériel qui s'agite intérieurement en lui et qui cherche à s'exercer ; et chacun a peur que s'il

¹ I, 2, p. 12.

² I, 1, p. 193.

³ Voir C. Lasch, *op. cit.* p. 86-87.

permet à cette portion de lui-même le moindre mouvement, cela ne vienne à le blesser ; il semble que toute opinion toute doctrine qu'on ose formuler avec soi-même soit un précipice dans lequel on va être entraîné ; ainsi on rêve beaucoup et on ne pense à rien. Voilà le fruit de la révolution de Juillet. [...] Avant 1830 la nation entière pensait que l'amour de la patrie et la justice étaient ce qu'il y a au monde de plus beau ; depuis 1830 l'égoïsme et l'art de bien tromper les autres, dans son intérêt particulier sont les seules choses qu'on ne trouve pas absurdes et les seules qu'on admire dans les puissants du jour”¹.

Que l'intérêt particulier d'un individu en vienne à l'inciter à tromper les autres, nous sommes bien là de la morale optimiste de l'intérêt bien compris dont nous parle Tocqueville à propos de celle qui règne aux États-Unis. Tocqueville étouffe quelque peu, comme tant d'autres, dans l'atmosphère de la Monarchie de Juillet, et non pas seulement par délicatesse d'âme redoutant la vulgarité des valeurs matérielles, mais tout aussi bien par civisme, regrettant le basculement de la vie politique dans l'affairisme, le clientélisme, et la “petitesse” de la classe politique, dont Thiers bien sûr est l'emblème². Face au triomphe de l'intérêt et des petites ambitions politiciennes, il en viendrait presque à espérer les orages de la vie publique. C'est ainsi que dans une lettre à Mme. de Kergorlay, datée d'entre les élections d'avril 1848 et les journées de juin, au milieu des désordres du temps, il peut écrire que “si quelque grand homme ne nous tombe pas du ciel d'ici à peu de mois pour nous tirer du péril où nous sommes j'ai bien peur qu'il n'y ait plus que la dure expérience de l'anarchie, de la guerre civile et de la ruine qui y parvienne. Or, comme le grand homme me paraît totalement absent, que je ne crois guère que les grands hommes s'improvisent et que, d'autre part, les petits hommes malfaisants abondent et pullulent de tous côtés, je me sens fort inquiet et je n'envisage l'avenir qu'avec de grandes appréhensions pour mon pays. Si je n'avais tant de parents et d'amis au milieu de cette tempête la curiosité et

¹ A Tocqueville, lettre du 27/10/1836, XIII, 1, p. 414, voir le jugement de Tocqueville sur la Monarchie de Juillet, d'un point de vue moral, *Souvenirs*, XII, p. 414, voir aussi lettre de L. de K. du 26/11/1836, XIII, 1, p. 421 dans laquelle l'auteur a cette remarque “Je comprends que tu nies que Louis-Philippe soit la cause unique de l'engourdissement actuel...”.

² Voir lettre à L. de K., du 19/10/1843, XIII, 2, p. 128.

l'intérêt qu'excitent en moi la singularité et quelquefois la grandeur du spectacle que j'ai sous les yeux me feraient peut-être prendre mon parti. Je me suis tant ennuyé au milieu de la plate monotonie de nos derniers temps que je ne devrais ne pas trop me plaindre de la diversité orageuse de ceux-ci"¹.

z: Enfin, nourris de ce matérialisme, de cette absence d'indépendance, il faut encore évoquer cette mollesse, qui résume la faiblesse des volontés, voire des esprits, et la petitesse des ambitions. Sans revenir sur ce qui a été dit, notons seulement, que cette mollesse des âmes est parfaitement congruente à ce que l'on peut attendre d'une société qui miserait avant tout sur la prudence, l'honnêteté, des mœurs réglées, en un mot les valeurs bourgeoises. Sauf que cette morale, pour Tocqueville, n'est pas véritablement la garantie de l'humanisme qu'il veut promouvoir.

Nous n'aurons pas une société de désordre ou de violence, mais une société d'hommes, bons pères, bons travailleurs, mais rien au-delà. "Ainsi, il pourrait bien s'établir dans le monde une sorte de matérialisme honnête qui ne corromprait pas les âmes, mais qui les amollirait et finirait par détendre sans bruit tous leurs ressorts"². Ce que redoute donc Tocqueville, c'est bien une société où des institutions de libertés pourraient aller parfaitement de pair avec des citoyens en fait infantilisés. "Lorsque je songe aux petites passions des hommes de nos jours, à la mollesse de leurs mœurs, à l'étendue de leurs lumières, à la pureté de leur religion, à la douceur de leur morale, à leurs habitudes laborieuses et rangées, à la retenue qu'ils conservent presque tous dans le vice comme dans la vertu, je ne crains pas qu'ils rencontrent dans leurs chefs des tyrans, mais plutôt des tuteurs"³. Mollesse qui bien sûr empêche que l'on puisse songer à un comportement qui soit autre qu'une logique de l'intérêt plus ou moins bien entendu. Mollesse qui s'allie ainsi avec petitesse, bien loin des éventuels enthousiasmes généreux du passé. "Nul n'est

¹ XIII, 2, p. 220.

² I, 2, 139.

³ I, 2, p. 323.

pleinement satisfait de sa fortune présente, et tous s'efforcent chaque jour, par mille moyens divers, de l'augmenter. Considérez chacun d'entre eux à une époque quelconque de sa vie, et vous le verrez préoccupé de quelques plans nouveaux dont l'objet est d'accroître son aisance; ne lui parlez pas des intérêts et des droits du genre humain; cette petite entreprise domestique absorbe pour le moment toutes ses pensées et lui fait souhaiter de remettre les agitations publiques à un autre temps. Cela ne les empêche pas seulement de faire des révolutions, mais les détourne de le vouloir. Les violentes passions politiques ont peu de prise sur des hommes qui ont ainsi attaché toute leur âme à la poursuite du bien-être. L'ardeur qu'ils mettent aux petites affaires les calme sur les grandes."¹ Vocabulaire de la petitesse d'une morale installée dans ce clivage et qui augure assez mal de la possibilité d'une grandeur morale véritable.

Il restera bien sûr à savoir à quoi ressemblerait un homme qui refuserait le conformisme correct et raisonnable que lui propose avec douceur les différents dispositifs sociaux et étatiques décrits par Tocqueville, sans voir s'ouvrir devant lui les portes de l'exclusion, la tentation de la violence ou celle de la posture sacrificielle. Tocqueville nous en donne un aperçu après avoir évoqué le sort incertain d'un couple marié par amour, qui à se retrouvé isolé de la société, finirait par s'aigrir. "On ne doit pas oublier, d'ailleurs, que le même effort qui fait sortir violemment un homme d'une erreur commune, l'entraîne presque toujours hors de la raison ; que pour oser déclarer une guerre, même légitime, aux idées de son siècle et de son pays, il faut avoir dans l'esprit une certaine disposition violente et aventureuse, et que des gens de ce caractère, quelque direction qu'ils prennent, parviennent rarement au bonheur et à la vertu. Et c'est, pour le dire en passant, ce qui explique pourquoi, dans les révolutions les plus nécessaires et les plus saintes, il se rencontre si peu de révolutionnaires modérés et honnêtes"². Échapper au conformisme ne se décrète donc pas, et n'est pas toujours nécessairement, qui plus est, le signe d'une belle âme vertueuse.

Concluons tout de même ce tableau peu optimiste par un rappel plus positif.

¹ I, 2, p. 261.

² I, 2, p. 215.

D'une part, on le voit déjà, l'homme dans une démocratie est capable d'une culture de libertés (par l'école des libertés locales et une pratique de l'association), d'autre part l'homme éprouve en lui des besoins "religieux" que les jouissances des sens ne sauraient combler. Enfin, il est à noter que les peuples démocratiques, sont tout de même capables de grandes choses, voire de "miracles" par leur "fibre nationale"¹. Il restera alors à espérer que cette fibre nationale, que cette corde si sensible, ne fasse pas les beaux jours d'un despote qui saurait en tirer de fâcheuses résonances, ou ne soit pas rendue trop violemment sonore par telles ou telles circonstances.

c: La nécessité d'agrandir l'homme démocratique.

Si l'homme démocratique est porté à la petitesse, est-ce à dire qu'il faille renoncer à l'agrandir ? En aucune façon. Autant vouloir tirer un trait sur le destin moral des sociétés modernes. Cela étant, si en passant de la première à la seconde *Démocratie en Amérique* Tocqueville cesse de faire de la grandeur l'apanage des sociétés aristocratiques, c'est tout de même d'une part donc en faisant subir une certaine torsion sémantique à l'idée de grandeur en sa valeur descriptive première, et d'autre part en laissant clairement entendre que cette grandeur qui peut et doit devenir celle de l'homme démocratique sera le produit de l'art ou de l'artifice. "Il ne s'agit plus de retenir les avantages particuliers que l'inégalité des conditions procure aux hommes, mais d'assurer les biens nouveaux que l'égalité peut leur offrir. Nous ne devons pas tendre à nous rendre semblables à nos pères, mais nous efforçons d'atteindre l'espèce de grandeur et de bonheur qui nous est propre"². Sans revenir sur les ambiguïtés de cette "espèce" de grandeur, c'est bien cette ambition qui réclame effectivement une politique nouvelle et une telle déclaration d'intention appelle pour notre propos trois remarques.

x. La première est que la grandeur démocratique ne se construira pas contre l'idée de bonheur mais supposera un rapport de conciliation et de dépendance. La grandeur que l'on doit pouvoir demander à l'homme démocratique ne doit pas être la négation de son souci de

¹ Déjà citée: à A. de la Rive, le 6 avril 1857, VII, p. 361-362.

² I, 2, p. 338.

bonheur, mais se révéler en fait en être la condition nécessaire, quand bien même éprouve-t-il, il est vrai, des difficultés à s'en rendre compte. Et si le rapport nouveau qui s'établit ainsi entre bonheur et grandeur n'a plus grand chose à voir avec une grandeur qui ne serait que, en son essence, sacrificielle ou héroïque, nous avons bien là une fois de plus l'attestation de l'optimisme de Tocqueville lorsqu'il se trouve confronté à ce qui pourrait devenir, faute de quoi, un choix cornélien. Non seulement il n'y a pas de contradiction entre les valeurs hautes et les valeurs basses, si l'on peut dire, celles de l'âme ou de l'esprit et celles du corps, mais c'est parce que l'on sait cultiver l'amour de la liberté, les valeurs spirituelles, que l'on pourra par voie de conséquence assurer la satisfaction des secondes. "C'est parce que l'homme est capable de s'élever au-dessus des biens du corps et de mépriser jusqu'à la vie, ce dont les bêtes n'ont pas même l'idée, qu'il sait multiplier ces mêmes biens à un degré qu'elles ne sauraient même pas concevoir. Tout ce qui élève, grandit l'âme, la rend plus capable de réussir à celle même de ses entreprises où il ne s'agit point d'elle [...] Ainsi il faut que l'âme reste grande et forte, ne fût-ce que pour pouvoir, de temps à autre, mettre sa force et sa grandeur au service du corps. Si les hommes parvenaient jamais à se contenter des biens matériels, il est à croire qu'ils perdraient peu à peu l'art de les produire, et qu'ils finiraient par en jouir sans discernement et sans progrès, comme des brutes."¹ Et comme il s'agit de parler des sociétés, il nous est permis d'en tirer l'enseignement ici, que c'est donc peut-être parce que certains individus sont psychiquement différents de l'ordinaire des hommes démocratiques ordinaires, que les sociétés fondées sur les valeurs démocratiques peuvent continuer en fait de prospérer. Peut-être que la grandeur, une certaine grandeur n'est pas accessible à tous les individus, mais l'on doit espérer, pour le dynamisme du corps social qu'elle soit tout de même bien le fait de quelques individualités. Le culte du saint, du héros, du martyr, ne finit peut-être jamais de prospérer dans nos sociétés, quel que soit l'habit que revête cette figure édifiante, le chef de parti, le scientifique dans son humble laboratoire, ou l'artiste méconnu².

¹ I, 2, 154. Cf. aussi les effets destructeurs d'un pragmatisme systématique, qui pourrait inaugurer une nouvelle forme de barbarie et l'exemple de la Chine I, 2, 51-52.

² Sur ce point, voir par exemple N. Heinich, *La gloire de Van Gogh, Essai d'anthropologie de l'admiration*, Éditions de Minuit, 1991.

A ce titre, il faut noter que la religion elle-même est alors bien évidemment prise dans cet optimisme réconciliateur où il s'agit à la fois de la grandeur de l'âme qu'elle enseigne et du bonheur qu'elle rend possible dans cette vie, en donnant en matière de vertus, non seulement l'habitude de la maîtrise de certaines passions mais aussi bien celles de la prévision et du calcul à long terme¹ ; ce qui est sans doute donc une condition de la grandeur. Signe aussi indéniable, au demeurant, que la capacité à penser par soi-même que peut mettre à mal le règne presque sans partage de l'autorité intellectuelle de la majorité. Une opinion publique qui peut nuire ainsi effectivement "à la grandeur et au bonheur de l'espèce humaine"². Si l'on voulait insérer le Tocqueville moraliste dans l'analyse de nos sociétés actuelles, il faudrait alors en conclure que l'on est en droit de s'inquiéter, et de la régression éventuelle de l'esprit religieux, et de la sacralisation de l'opinion publique sous la forme d'un prêt-à-penser ou prêt-à-juger livré à toutes les opinions les plus vulgaires ou orientées, et enfin de la déification de stars érigées en icônes ou modèles, mais qui ne doivent guère leur statut, la plupart du temps, que ce soit à leurs talents singuliers ou mérites exceptionnels. Non seulement la "grandeur condition du bonheur" est menacée en ses conditions d'existence au sein des sociétés démocratiques, le sens du religieux, la volonté et la capacité à juger par soi-même, mais prolifèrent les simulacres de grandeur, qui certes n'aurait guère séduit Tocqueville, mais pas davantage non plus l'auteur d'un calendrier des grands hommes, modèles d'humanité d'une pensée positiviste.

y: La seconde est qu'il serait vain de vouloir, néanmoins, que la grandeur fasse sortir "en continu" l'homme démocratique d'une logique de l'intérêt bien entendu ou de la recherche de l'utile. Cela est établi. "Il n'y a pas de pouvoir sur terre qui puisse empêcher que l'égalité croissante des conditions ne porte l'esprit humain vers la recherche de l'utile, et ne dispose chaque citoyen à se resserrer en lui-même. Il faut donc s'attendre que l'intérêt individuel deviendra plus que jamais le principal, sinon l'unique mobile des actions des hommes; mais il

¹ Voir I, 2, p. 28.

² Voir I, 2, p. 19.

reste à savoir comment chaque homme entendra son intérêt individuel”¹. Ce qui ne signifie pas que l’homme démocratique soit totalement incapable de véritable désintéressement, que ce soit dans la sphère politique², ou dans celle de la religion³, mais que ce que l’on désignera désormais par grandeur doit savoir s’accommoder de cette donnée, tout en sachant donc que se foreclot par là pour certains hommes qui en auraient été capables la possibilité de l’extraordinaire.

L’essentiel est que la doctrine de l’utile, de l’intérêt bien entendu, soigneusement cultivée, soit “positive” pour la majorité des individus, c’est-à-dire en l’occurrence qu’elle les délivre d’un individualisme étriqué qui, à ne pas savoir ou être capable de voir assez loin, se retourne contre ses propres valeurs de confort et de bien-être. “Je ne crois point que la doctrine de l’intérêt, telle qu’on la prêche en Amérique, soit évidente dans toutes ses parties; mais elle renferme un grand nombre de vérités si évidentes, qu’il suffit d’éclairer les hommes pour qu’ils les voient. Éclairez-les donc à tout prix; car le siècle des dévouements aveugles et des vertus instinctives fuit déjà loin de nous, et je vois s’approcher le temps où la liberté, la paix publique et l’ordre social lui-même ne pourront se passer de lumières.”⁴ Et concrètement, cela ne signifie alors ni plus ni moins, que si la patrie doit être “l’outil” de l’agrandissement de l’horizon de l’homme, il ne faille commencer par le faire participer au gouvernement”. Il faut commencer par l’intéresser, par le rapprocher par la pratique du pouvoir, pour ensuite ou dans le même temps, l’identifier suffisamment à cette patrie jusqu’au point peut-être de le “désintéresser” quelque peu. Si la patrie n’est pas le tout de l’Etat, cela doit être possible et légitime. La liberté donnée, pratiquée, éprouvée et éduquée sera la clef de cette identification salvatrice et l’explication du spectacle étrange et paradoxal en apparence d’un Américain qui “paraît tantôt animé de la cupidité la plus égoïste et tantôt du patriotisme le plus vif”⁵.

Le problème, effectivement, n’est rien d’autre que l’incapacité que

¹ I, 2, p 129-130.

² I, 2, p. 112.

³ I, 2, p.131-132.

⁴ I, 2, p. 130.

⁵ I, 2, p. 148.

manifestel’homme démocratique, faible, isolé, précarisé, à prendre la mesure des médiations, de l’éthique nécessaire à la réalisation de ce à quoi il aspire, entendons, la satisfaction de valeurs matérielles. Il y a un décalage net entre ce qu’il veut et ce qu’il croit devoir faire, vouloir, ou même être pour obtenir ce qu’il veut. Il faut qu’il prenne la mesure de l’importance de la liberté, des libertés, de la participation à la vie publique, d’une âme capable de vouloir à long terme pour qu’il puisse espérer atteindre ce à quoi il ne cesse de tendre. Or il n’est pas interdit d’imaginer un élargissement progressif quoique toujours relatif du cercle des préoccupations qui seraient reçues comme relevant d’une façon ou d’une autre de son intérêt bien entendu. L’homme est un être sociable; et la culture, la sociabilité sont là pour pouvoir précisément agrandir son horizon toujours un peu rétréci par ses crispations sur ses soucis ou ambitions immédiats. “Les sentiments et les idées se renouvellent, le cœur en s’agrandit et l’esprit humain ne se développe que par l’action réciproque des hommes les uns sur les autres”¹. Avant de parler de sacrifice ou de générosité, on peut parler d’un agrandissement comme on pourrait parler d’un éclairage, d’une sollicitation qui s’intensifie sans en modifier sa nature.

Remarquons en outre que Tocqueville n’exclut pas sociologiquement et psychologiquement un passage à la limite lorsqu’il est question des Lumières que doit et peut acquérir l’homme démocratique. Une fois que celui-ci aura compris qu’un petit sacrifice à l’intérêt général est parfois nécessaire à son propre intérêt, une fois qu’il aura pris l’habitude de ces petits sacrifices, cette habitude, devenue automatisme presque parfait et inconscient, pourra produire des comportements qui auront oublié peu à peu leur finalité intéressée. L’homme démocratique sera alors capable de désintéressement en tant qu’il sera “agi” par des habitudes de comportements dont il aura oublié la finalité première, alors même que celle-ci en fait comme en droit reste la raison et la cohérence de ses agissements. Le calcul finit par se transformer en spontanéité. La froide raison serait ainsi capable peu à peu d’engendrer une attitude qui oublie le calcul de départ, et la générosité serait alors produit par l’habitude du calcul qui oublie ses

¹ I, 2, p. 15

raisons. “La doctrine de l’intérêt bien entendu ne produit pas de grands dévouements; mais elle suggère chaque jour de petits sacrifices; à elle seule, elle ne saurait faire un homme vertueux; mais elle forme une multitude de citoyens réglés, tempérants, modérés, prévoyants, maîtres d’eux-mêmes; et si elle ne conduit pas directement à la vertu par la volonté, elle en approche insensiblement par les habitudes”¹.

Il y a bien ainsi, par *l’habitude*, chez Tocqueville, une possibilité de rapprochement asymptotique, sinon de recouvrement absolu, entre calcul et désintéressement. “On s’occupe d’abord de l’intérêt général par nécessité, et puis par choix; ce qui était calcul devient instinct; et à force de travailler au bien de ses concitoyens, on prend enfin l’habitude de les servir”². Ce que laissait déjà entendre aussi la vision plus idéale pour ne pas dire utopique qu’évoque Tocqueville dans l’Introduction de la Première *Démocratie en Amérique*. “A défaut de l’enthousiasme et de l’ardeur des croyances, les lumières et l’expérience obtiendront quelquefois des citoyens de grands sacrifices ; chaque homme étant également faible sentira un égal besoin de ses semblables; et connaissant qu’il ne peut obtenir leur appui qu’à la condition de leur prêter son concours, il découvrira sans peine que pour lui l’intérêt particulier se confond avec l’intérêt général”³.

On notera néanmoins, pour en revenir au corps ou à l’ensemble du texte, par-delà cette “rêverie” de l’Introduction, la prudence en la matière du Tocqueville moraliste. Avec l’intérêt bien entendu, nous ne sommes certes pas dans la passion pure pour la liberté pour elle-même ; il convient de ne jamais l’oublier. Ce qui peut faire problème, et moralement et politiquement. Il y a un “goût sublime”⁴ pour la liberté qui seul peut permettre à l’homme, en en faisant la valeur suprême, d’en saisir avec lucidité les intérêts et les profits seconds. Faute de quoi, faute de cette passion désintéressée première pour la liberté, celle-ci sera sans doute aisément sacrifiée, tant elle peut sembler, sinon contradictoire avec le culte du bien-être, du moins

¹ I, , p. 129.

² I, 2, p. 112.

³ I, 1, p. 7.

⁴ II, 1, p. 217.

trop peu immédiatement rentable ou trop immédiatement coûteuse. “Qui cherche dans la liberté autre chose qu’elle-même est fait pour servir”¹. Adapter une culture de la liberté à une culture de l’intérêt bien compris a peut-être ses limites, tant la liberté ne produit ainsi ses effets les plus positifs que lorsque l’on n’a pas commencé de la réduire au statut de *moyen* mais qu’on la révere comme fin en soi et valeur absolue.

Quoi qu’il en soit, avec des habitudes de petits sacrifices raisonnés, intéressés, le terreau d’un élargissement moral et intellectuel de l’individu est bien là. L’individu prend l’habitude de sortir de lui-même, d’une vision trop étriquée de lui-même, bref de s’agrandir. Il reste alors à l’art politique, à la politique, à le pousser sans doute plus loin, plus haut, pour qu’il devienne véritablement l’auteur d’une société de libertés, et non plus le consommateur de droits qu’il ne saurait défendre lorsqu’ils seraient menacés. Il faut se souvenir en effet, que les libertés politiques ne sont pas la suite nécessaire de l’égalisation des conditions, et que sans être capables de quelques sacrifices² (et des lumières suffisantes), le destin de celles-ci est vite menacée, aussi insensible que puisse être cette perte au demeurant. Agrandir l’homme consiste à le faire sortir d’un consumérisme quelque peu nonchalant ou indifférent à l’endroit des droits politiques pour lui en faire découvrir dans le même temps, et le coût et l’intérêt, et la saveur intrinsèque véritables.

Finissons sur ce point, en soulignant trois choses. D’une part, s’il faut agrandir l’homme au sens où il faut au moins que dans son “intérêt”, ses centres d’intérêts coïncident avec les limites de l’espace dont il dépend, cela ne sera pas chose aisée pour ce qui concerne la politique étrangère, tant celle-ci peut lui apparaître lointaine et peu le concerner en fait. D’autre part cet intérêt ne pourra se développer que proportionnellement à sa capacité à agir sur ce qui se passe à ce niveau-là, comme il peut s’intéresser aux institutions locales et communales dans l’exacte mesure où il y exerce des responsabilités. Enfin, il est clair que Tocqueville ne souhaite guère, nous l’avons vu, puisse intervenir en ce domaine. Il faut donc dire que l’agrandissement de

¹ *Ibid.*

² I, 2, p. 103.

l'homme, par la politique étrangère, ne passera guère chez Tocqueville par ce type d'argumentaire. Que le citoyen soit fier de son appartenance, soit ! Cela peut et doit le grandir moralement, mais il ne doit pas s'attendre à ce qu'il soit invité à participer ou à influencer dans la prise de décision.

z. La troisième chose à dire sur cette possibilité et nécessité d'agrandir l'homme démocratique est que cet "agrandissement" n'est donc pas uniquement, dans l'idée de Tocqueville, un problème d'extension de ses lumières ou centres d'intérêts, alors que cette extension est presque une évidence de la conscience citoyenne d'aujourd'hui, mais est bien plutôt aussi celui de la nécessité de l'existence d'un horizon de *sens* "extérieur" à l'individu et qui puisse fonctionner comme sentiment renforcé d'identité, exigence et appel pour celui-ci.

Précisons ce vocable qui peut se prêter aisément à tous les usages. Considérons tout d'abord que lorsque quelque chose fait sens pour l'individu, nous sommes dans une forme très spécifique et singulière de motivation et "d'intéressement". La sphère du sens se présente alors ensuite, nous pouvons le rappeler, comme un triangle de trois caractéristiques faisant système, et donc profondément entrelacées. Être dans la sphère de la dynamique de sens, c'est d'abord voir son existence *justifiée*. C'est prétendre pouvoir répondre à, ou mieux encore, voir la question du *pourquoi* de son existence se dissoudre dans un sentiment de parfaite *évidence*. Demande-t-on à une œuvre d'art exemplaire de "justifier" son existence, n'y a-t-il pas là une réponse immédiate qui fait taire un semblable questionnement ? Il en est de même lorsqu'un individu est dans une vie qui fait sens pour lui. C'est ensuite entendre un appel, une *exigence*, comme coût de cette justification de moi-même, un coût qui n'apparaît que comme accomplissement, et en aucune façon comme aliénation. C'est enfin éprouver par cette justification, rançon de l'acceptation de cette exigence, une extraordinaire *motivation* qui peut m'amener à transcender tout intérêt tangible, et bien sûr ma propre existence. Une existence justifiée, une exigence acceptée, une intense volonté, voilà ce qui permet bien alors de parler de dépassement de soi, d'oubli, ou de don de soi, éventuellement, sans qu'il soit très pertinent de

réduire cette logique de comportement à un calcul ordinaire, en faisant fi ainsi de la profonde singularité psychologique qu'elle recèle.

Certes cette requête ou besoin de sens, philosophiquement, peut faire problème, et ne se justifie que par effectivement une certaine anthropologie. D'une part en effet, certaines sagesse, drapées dans les facilités de l'inconscient peuvent très bien réduire la question du sens à une économie fine d'intérêt subtiles, d'autre part le besoin de sens, en général, peut déraiser aisément vers des pathologies diverses, qu'il s'agisse du besoin d'un coupable (pour apaiser un deuil par exemple) ou, plus particulièrement, le comportement fanatique. Plus mon existence est absurde, mon image de moi-même dégradée ou insatisfaisante, et les formes modernes du travail ne peuvent guère, en effet, les revaloriser de beaucoup, plus je suis prêt à accepter une exigence qui justifierait cette existence, rénoverait cette image, plus je suis motivé pour ce faire (me sacrifier, sacrifier aussi les autres), moins je puis tolérer celui qui remet en cause la pertinence de ce qui fait sens pour moi. Le "sens" produit, ou peut produire de grandes choses, mais le besoin de sens peut mener aussi à de grandes catastrophes. Le vingtième siècle a suffisamment montré combien l'angoisse, le délitement de l'individu rencontrant une proposition de sens peut mener à l'horreur pour l'homme comme pour les sociétés elles-mêmes.

En l'occurrence, faire appel à la politique nationale, "jouer" de l'espace des relations internationales, semble bien signifier, pour ce qui concerne l'oeuvre et le projet de Tocqueville, que l'exercice des libertés locales, l'art et l'habitude de l'association ne semblent pas suffisantes à la grandeur de l'homme telle que l'entend Tocqueville.

C'est là un point qui nous semble important de souligner et sur lequel nous reviendrons plus loin. Les libertés communales, l'espace de la commune, aussi démocratiques soient-ils, ne doivent et ne peuvent satisfaire l'âme de l'homme tocquevillien, non plus que sa passion de la politique. Ne serait-ce que parce que on peut imaginer un pays qui se prêterait assez bien à toutes les conquêtes, pour autant que l'on ne porte pas atteinte au jeu des volontés locales en leur autonomie (ce qui est exactement, historiquement, le cas de l'Inde, pour notre

auteur). Mais par-delà cet aspect, il y a aussi le fait que l'intérieur de la commune ne semble pas devoir susciter en l'individu un sentiment d'appartenance suffisamment fort, sans doute, ou du moins, capable de l'élever véritablement au-delà de son souci de son immédiat ou particulier. On jouit certes de cette appartenance qui permet l'exercice de certaines libertés, qui confère reconnaissance, mais cela ne signifie pas que l'on soit prêt à mourir pour son clocher. Ce que l'on veut c'est vivre "ici", non pas nécessairement mourir pour cet "ici". Il y a enfin le fait, que l'oeuvre de Tocqueville est souvent traversé par ce sentiment évoqué ci-dessus que les libertés intérieures ont besoin de se rappeler à leur *coût* pour être autre chose qu'une culture du bien-être étendue à la sphère politique. Il veut pathétiser le politique, semblant pressentir que des libertés, repliées sur leur propre jouissance satisfaite, seraient rapidement menacées d'une entropie morale, et pourraient très bien devenir dès lors un simple ingrédient comme un autre de cette culture du bien-être érigée en valeur ultime qu'il ne cesse de dénoncer moralement.

Ce qui veut dire ensuite, que si la religion est nécessaire à la grandeur de l'homme, et aussi bien d'ailleurs à son bonheur, en lui donnant le goût des projets à long terme, le goût de l'avenir, si elle dématérialise l'homme, et est une condition essentielle d'une culture capable d'accepter d'autres valeurs que matérielles (celle de la liberté par exemple), elle ne saurait être la solution définitive au projet Tocquevillien., pas plus que ne le serait une "nouvelle frontière intérieure" d'ailleurs. Certes, son ambition profonde aura toujours été de réconcilier l'esprit libéral et l'esprit de religion, de montrer en quoi la spiritualité était nécessaire à des sociétés qui veulent et doivent préserver leurs libertés, en quoi elle les aidait à sortir de l'enlissement dans le culte des valeurs matérielles qui ne cessent de réclamer toujours plus de tranquillité publique et de sécurité à l'Etat. Il faut que l'homme d'aujourd'hui ait le "sentiment du grand", ce sentiment que cultive en lui la religion, pour échapper à la torpeur qui menacera toujours les âmes démocratiques; aussi "absurde" et "fausse" que soit parfois la forme de la croyance religieuse elle-même¹, aussi respectueuses de l'ordre et des bonnes mœurs que doive savoir être cette âme². "Pour moi, je

¹ I, 2, p. 28, 151-152.

² Voir I, 2, p. 138.

doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie"¹. La religion est bien ce dont l'âme a besoin; et la grandeur étant ce qui a trait au spirituel, la religion, plus exactement "la croyance à un principe immatériel et immortel" est bien "nécessaire à la grandeur de l'homme," c'est là une évidence².

Et Tocqueville n'hésitera à s'interroger d'ailleurs sur les liens de dépendance ou d'interaction ou d'opposition entre passions politiques et passions religieuses à l'intérieur d'une culture chrétienne³. Dans les deux cas, on a en vue des "biens généraux et immatériels", on se soucie du perfectionnement de l'espèce, et on élève "les âmes au-dessus de la contemplation des petits intérêts particuliers". Au point, et nous avons là toute l'idiosyncrasie de Tocqueville qu'il peine à imaginer un homme agité à la fois de "la passion politique et du bien-être". Qui plus est, historiquement selon lui, ce sont des passions religieuses qui ont poussé vers davantage de libertés (les puritains anglais qui émigrent aux États-Unis, les révolutions anglaises qui réclament plus de libertés pour des raisons religieuses, donc, la noblesse huguenote au XVI^e, qui pour sa foi, réclame plus de liberté). Et en retour, "je crois qu'en thèse générale la liberté politique anime plus qu'elle éteint les passions religieuses"⁴. Et lorsque le religieux se mêle au patriotisme, c'est bien là que nous aurions la plus grande dynamique et puissance possible. "Souvent cet amour de la patrie est encore exalté par le zèle religieux, et alors on lui voit faire des prodiges. Lui-même est une sorte de religion ; il ne raisonne point, il croit, il sent, il agit"⁵.

Un tel enthousiasme, une telle conviction, au-delà du rationnel, comment, n'en déplaît à Tocqueville, ne pas s'en inquiéter parfois, comment ne pas imaginer que ces "prodiges" ne puissent pas devenir, éventuellement des monstruosité, tant le passionnel échappe aisément à ceux-là mêmes qui auraient pu croire l'instrumentaliser au service d'un projet civique ou éthique

¹ I, 2, p. 29.

² I, 2, p. 152.

³ Voir Lettre à L. de Kergorlay du 18/10/1847, XIII, 2, p.209.

⁴ *Ibid.*

⁵ I, 1, p. 245.

des plus respectables par ailleurs ? Tant il y a d'attente dans certaines classes qui se savent sans possibilité réelle d'ascension économique ou intellectuelle, de respect de la part des autres, tant d'espérances frustrées qui peuvent en venir à douter des mérites de la "démocratie".

Le problème bien sûr se poserait, pour Tocqueville, d'une façon tout autre avec l'Islam. Si le Coran, selon ses notes de lectures de mars 1838, à partir d'une édition de 1783¹, "renferme à peu près tous les principes généraux de morale renfermés dans toutes les religions"², il veut surtout y voir un lien, non pas tant avec une culture de liberté qu'avec une culture guerrière, de façon nécessaire à l'endroit des infidèles³, une religion qui en confondant pouvoir politique et pouvoir religieux, sert le despotisme et favorise l'immobilité sociale⁴. Et le bilan qu'il en dresse à l'intention de son ami L. de Kergorlay, dans une lettre du 21 mars 1838, est assez édifiant. "Le Coran ne me paraît être qu'un compromis assez habile entre le matérialisme et le spiritualisme" et un peu plus loin, toujours dans la même page. "Les tendances violentes et sensuelles du Coran frappent tellement les yeux que je ne conçois pas qu'elles échappent à un homme de bon sens"⁵.

Mais ce qui est nécessaire, la religion donc en général, n'est pas suffisant pour cela. D'autant plus que ladite religion peut reculer⁶, perdre de son attrait ou de son influence, se voir "neutralisée" par les séductions frivoles de cette passion du bien-être qui est une constante des mœurs démocratiques. Ce recul, Tocqueville en prend acte. "Il faut que les gouvernements s'appliquent à redonner aux hommes ce goût de l'avenir, qui n'est plus inspiré par la religion et l'état social..."⁷ Si la grandeur est le terme qui accompagne dans l'œuvre de Tocqueville la religion, celle-ci n'épuise pas pour autant son sens au regard de son éthique et encore moins de sa politique. Nous aurons aussi à y revenir ci-dessous.

¹ III, 1, p. 154-162.

² III, 1, p. 154.

³ III, 1, p. 187, 219.

⁴ III, 1, p. 173-174.

⁵ XIII, 2, p. 28.

⁶ Voir le fameux "dégoût du surnaturel", I, 2, p. 12.

⁷ I, 2, p. 157.

Bref, seule la politique étrangère effectivement, et non pas les libertés locales, les associations ou la religion donc, est capable de “fournir”, de fabriquer, pourrions-nous dire ces émotions collectives, ces enthousiasmes, qui de temps à autre sortent l’individu du culte de sa sphère privée et lui donne le goût et l’énergie de s’enthousiasmer pour un temps pour quelque chose qui ne lui apparaît pas nécessairement comme découlant immédiatement d’un calcul, ou d’une logique de l’intérêt bien entendu. Le patriotisme, le nationalisme, voilà des ressorts d’un point de vue éthique des plus essentiels. “Les institutions démocratiques donnent en général aux hommes une vaste idée de leur patrie et d’eux-mêmes”¹. Que l’on constate alors, que l’homme démocratique conserve en soi une bonne capacité d’esprit sacrificiel, d’enthousiasme, Tocqueville ne peut que s’en réjouir, même si le lecteur d’aujourd’hui peut y voir un terreau favorable, en période de crise, à certaines dérives ou exaltations totalitaires, même si le lecteur de Tocqueville en particulier peut se demander si le besoin de sens ne pourrait pas jouer parfois contre les libertés, surtout dans des sociétés, où le manque de véritable égalité, a exaspéré cette requête, beaucoup plus que le manque de lumières ou d’envie. L’aveuglement de Tocqueville ici renvoie bien à un impensé d’un certain libéralisme arc-bouté sur le mythe d’une “démocratie” conciliable avec des inégalités économiques, sociales, intellectuelles radicales, cultivant le fantasme d’une coexistence de droit entre classes éclairées d’un côté, et classes définitivement “malheureuses”, pauvres ou miséreuses, et aliénées de l’autre. Et à souffrir de cécité dans ce domaine, on se fait alors aussi aveugle aux menaces inévitables qui peuvent menacer sur ces si chères libertés portées au pinacle et devenues des magnificences immaculées justifiant nombre de conservatismes parmi les plus injustes.

Ajoutons néanmoins combien une politique étrangère de la grandeur peut se voir aisément taxer de divertissement à un manque de libertés intérieures. Si l’on peut faire crédit à Tocqueville de ne pas faire l’impasse sur un tel soupçon, toutes ces remarques sur les aventures extérieures que l’exécutif invente pour se “sauver” ou se légitimer, sur les guerres qui servent à

¹ I, 2, p. 181, *cf.* aussi III, 3, p. 252.

réduire les libertés, si toutes ces remarques montrent en quoi il se méfie d'une certaine instrumentalisation de la politique étrangère en général, il n'en reste pas moins qu'on pourrait se demander si ce besoin de se tourner vers l'extérieur ne vient tout de même pas de ce qu'il ne veut pas voir dans ces sociétés démocratiques, à savoir un manque redoutable de véritable égalité, allant au-delà d'une égalité formelle devant la loi. Que se passerait-il au fond si les hommes jouissaient d'une plus grande égalité économique et sociale, d'une plus grande égalité devant les richesses culturelles d'un pays ? Tocqueville répondrait que cela n'a pas grand chose à voir avec la question d'une culture soucieuse des libertés. Nous pourrions en être sensiblement moins assurés que lui.

Car il faut tout de même rappeler que si les hommes se soucient si peu des libertés, dans le texte de Tocqueville, c'est d'abord parce qu'ils ont peu et ont dû faire beaucoup pour avoir ce peu. Et d'ajouter que c'est l'effort que nous avez dû déployer pour avoir ce dont vous jouissez qui détermine et le prix que vous accordez à ces biens d'une part, et votre disponibilité à d'autres valeurs, d'autre part. "Ce qui attache le plus vivement le cœur humain, ce n'est point la possession paisible d'un bien précieux, c'est le désir imparfaitement satisfait de le posséder et la crainte incessante de le perdre"¹. Ce qui explique que les classes aristocratiques soient capables de penser à autre chose qu'à ce bien-être, voire de s'en priver, alors que cet amour est bien celui de la classe moyenne². Laissons de côté pour l'heure ce que pourrait donc être la valeur morale possible des prolétaires, valeur morale qu'il devrait déduire de son propos, mais sur laquelle glissent sans pouvoir s'arrêter ses préjugés de notable, aussi "fermé" que pourrait l'être un de ces doctrinaires qu'il déteste, dès qu'il s'agit de la sauvegarde des libertés³. En revanche, pour ce qui concerne ces classes moyennes, on devrait pouvoir en déduire, qu'un peu de moins de précarité pourrait les rendre plus soucieux des libertés, et plus disponibles pour leur défense. Un effet moral qui supposerait une prise en compte sérieuse des inégalités économiques ?

¹ I, 2, p. 134.

² I, 2, p. 135.

³ Voir F. Mélonio, [1993], p. 53.

Tocqueville aurait pu explorer cette voie, mais il n'aurait plus été Tocqueville, nous semble-t-il, puisque les libertés sembleraient alors suspendues à une réalité économique, dont elles demandent d'abord que nous soyons d'abord capables de nous abstraire, quand bien même le sociologique en a montré le lien profond. Prendre ce chemin, ce serait faire un pas vers les "socialistes", prendre au sérieux cette revendication d'égalité économique et sociale qu'il veut pouvoir qualifier d'envieuse. Cela aurait aussi signifier sans doute la nécessité de réinterpréter une bonne dose de la bellicosité des sociétés en fonction des frustrations engendrées par les inégalités économiques et sociales, imposant de repenser la question de la nature, de l'étiologie et de l'intensité potentielle de l'irénisme des sociétés démocratiques.

Il n'empêche que des utopistes comme Etienne Cabet¹, s'il s'inspire de l'ouvrage de Tocqueville, c'est d'abord parce que le providentialisme de celui-ci pour ce qui concerne l'avènement de la démocratie semble porter vers la réduction des inégalités économiques et sociales, égalisation réduisant la corruption morale, et aussi bien le souci de l'extérieur, de quelque nature qu'en soient les manifestations.

Les communautés du Voyage en Icarie n'ont pas besoin de la grandeur de Tocqueville². Sauf que pour Tocqueville, cette égalité ne résoudrait pas nécessairement l'entropie qui menacerait semble-t-il nécessairement l'exercice trop paisible des libertés, sans même parler du fait que ces communautés négligent trop dangereusement de s'étendre jusqu'à l'exacte circonférence du cercle de dépendance de leur existence. Pour notre auteur, libertés communales ou non, les temps modernes demandent en effet de grandes nations, égalité des fortunes ou pas (et il n'envisage guère cette alternative, il est vrai), il faut une politique étrangère qui avive la dynamique des comportements intérieurs, sans qu'au demeurant, cela signifie que l'opinion publique ait véritablement un droit de regard sur la conduite de la politique étrangère.

¹ Etienne Cabet (1788-1856).

² "Économiquement il faut commencer par abolir le quasi-esclavage de ce qu'on appelle la populace blanche; faire disparaître la pauvreté, établir l'égalité de fortune et la communauté. C'est la même question que pour la masse des pauvres qui sont de véritables esclaves ou quasi-esclaves blancs. C'est la question de l'égalité des fortunes. C'est la question de la communauté", cité par F. Mélonio, [1993], p. 60.

B: De la grandeur de l'individu à une politique étrangère démocratique de la grandeur.

Le sens d'une telle politique.

Si Tocqueville peut sembler sous-estimer non pas à proprement parler l'exigence de sens, mais les conditions d'apparition aussi bien que de renforcement ou de retournement désastreux de celle-ci, il sait néanmoins très bien poser ce que doit être la finalité morale de ce "jeu" des passions que l'art politique a pour tâche de mettre en œuvre dans une société moderne.

a. L'absence d'ambiguïté du propos tocquevillien.

Avant de voir les formes que peut prendre une politique de la grandeur, avant de se demander si cette dite grandeur, qui a pour but de reconduire dans le champ politique la grandeur de l'individu, et aussi bien de permettre ou d'amener celui-ci à se "grandir", ne met pas en péril la paix, il est essentiel de comprendre le lien que Tocqueville veut établir entre la grandeur d'un pays d'une part, et celle de l'individu d'autre part. S'il s'agit de réenchanter la démocratie, aussi naturelle qu'elle puisse être à certaines nations, comme les États-Unis, par exemple ou par exception, afin d'éviter qu'elle ne sombre à échéance dans la passion du bien-être, le culte de l'intérêt, si défavorable à terme à la préservation des libertés, comment doit-on comprendre les formes et les fins de ce réenchancement¹.

Or, il n'y a en la matière aucune ambiguïté, du moins quant aux déclarations d'intention de l'auteur. Nous sommes bien avec Tocqueville dans une pensée libérale au sens politique du terme, c'est-à-dire dans une pensée qui "croit" en l'individu, qui pose une éthique de la responsabilité individuelle, et qui se défie de la puissance de l'Etat et tout aussi bien de la pression de la société. L'individu peut être le produit d'un certain état social, il est sans aucun doute en dette à l'endroit de ces deux instances, la société et l'Etat, il en a besoin, et il éprouve de fait cette appartenance au point parfois de savoir ou devoir faire taire ses critiques à l'endroit du

¹ Voir Philippe Chaniel, *Sauver l'honneur ? Tocqueville, sociologue et critique de la démocratie (trop) ordinaire*, in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*. Presses Universitaires de Caen, 2008, *Tocqueville, la démocratie en questions*, p. 247-268.

pouvoir en place¹, cela ne signifie pas qu'il doive accepter de n'être que cela. Et c'est bien le paradoxe défendable d'un "individualisme" méthodologique que de poser que la société n'est jamais aussi souhaitable que lorsqu'elle est à même d'engendrer un individu qui peut s'abstraire de ce qu'elle lui a instillé, intellectuellement, moralement, sans ignorer pour cela la dette qu'il a contracté à son endroit. Nous ne sommes absolument pas, avec cet auteur dans un néo-libéralisme de la désaffiliation, vantant le nomade sans responsabilité, oublieux de tout ce qui excède une existence qui n'obéirait pas à la seule logique de son intérêt particulier.

Il y a chez Tocqueville, il serait dérisoire de vouloir le nier, un sens indéniable et positif du sentiment d'appartenance à un peuple, de fidélité à une histoire, à un esprit national et même local. Le notable enraciné, aussi lassé, qu'il puisse parfois l'être, des "tournées gastronomico-électorales", le chantre de l'esprit communal sont des évidences de sa personne et de sa pensée. De même que comme acteur politique, il ne dédaigne pas les slogans qui peuvent cohérer un pays. Tocqueville n'est en aucune façon indifférent de droit à la question nationale donc. Il sait voir ce que peut être un caractère national forgé par l'histoire, il prend acte de l'esprit de nationalité que crée l'égalité des conditions dans un peuple, ce qu'il peut y avoir de salutaire en celui-ci. La question de la grandeur qui nous occupe a pour but de montrer combien il veut "investir" cette idée, sans il est vrai sans doute s'intéresser, sinon pour des raisons précises, aux "mouvements" de son époque², subordonnant toujours ceux-ci à la question de l'intérêt de la France et à celle de l'équilibre européen.

Et s'il peut donc considérer d'un œil géopolitique inquiet les mouvements populaires en Allemagne qui pourraient se retourner contre la France, s'il se montre peu respectueux du mouvement italien, ce n'est peut-être donc pas, parce que libéral et *donc*

¹ Déjà cité: à son neveu, 7 mars 1854: "Il faut toujours être de son pays avant d'être de son parti et quelque adversaire déclaré que je sois du gouvernement actuel, et quelque pernicieux que je crois qu'il soit, je serais toujours de son côté quand il sera face à l'étranger." XIV, p. 296.

² Voir la notice de présentation de la correspondance européenne de Tocqueville, par Françoise Mélonio, dans les *Oeuvres Complètes*, VII, p. 265-267.

uniquement universaliste, il traiterait “la question nationale de poésie politique”¹, mais c’est que précisément il veut voir là un effet d’identité qui est réclamation de puissance, justifiée ou non, comme peut et doit l’être l’esprit national en France, et qui peut la pousser d’ailleurs à cette colonisation dont il est, semble-t-il, un des animateurs privilégiés². Qu’il ne voit pas ce qu’un esprit national trop fort, rencontrant une peur panique ou une exigence de sens d’un peuple, doublée d’une certaine indifférence à l’endroit de ces libertés qui lui sont si chères, subjugués par un despotisme charismatique, qu’il ne voit pas ce que cette configuration peut produire, est un autre problème.

Et c’est même cette double requête qui en fait indubitablement une figure parfois singulière parmi les libéraux. Et c’est même, en l’occurrence le sérieux et la valeur de ces deux instances qui leur confèrent le rôle moral à l’endroit de l’individu qu’il prétend pouvoir attendre d’eux. Mais ces deux réalités, la société et l’Etat, n’ont de sens que pour autant qu’elles permettent l’apparition de cet être somme toute assez paradoxal, qui serait une fin en soi, s’assumant, rayonnant, tout en étant capable de cultiver un vivre-ensemble le plus enrichissant et le plus satisfaisant possible. Quelle que soit l’origine ou la généalogie de cette croyance en la possibilité et en la pertinence, la dignité d’un tel “individu”, il semble bien qu’elle soit encore pour longtemps la culture dominante de nos sociétés modernes, quant bien même n’aurions-nous là affaire qu’à certains processus fantasmatiques ou à une certaine pression idéologique.

Toute la question est de savoir si l’on doit aller vers un individu replié davantage sur un libéralisme classique (au sens de celui d’un B. Constant, par exemple), ou s’il est souhaitable de le concilier avec un civisme dont la valeur serait à la fois un enjeu de liberté et aussi bien un enjeu d’accomplissement plus général, mais sans que jamais cette même liberté ne soit sacrifiée, soit à une personnification de la nation, soit éventuellement à une explication

¹ Lettre de Maxime d’Azeglio, cité par F. Mélonio, *ibid.* p. 338.

² Voir sur toute cette question, par exemple, pour une approche synthétique, F. Mélonio, *Nations et nationalismes*, in *The Tocqueville Review / La revue Tocqueville. Tocqueville et l’esprit de la démocratie*; textes réunis par Laurence Guellec, Sciences Po Les presses 2005, p. 337-356.

déterministe du caractère national¹, qui exigerait la dissolution de cette culture de l'individualité qu'il appelle de ses vœux, dans le même temps qu'elle ouvrirait la boîte de Pandore de tout ce qui peut nier une belle idée d'humanité².

Et s'il n'a pas su envisager un tel nationalisme, c'est qu'il lui aurait paru correspondre sans doute au retour à ce qu'il y avait de plus sombre dans la militarisation de la France lors de la Révolution, que ce soit sous l'appel aux citoyens à se fondre dans l'armée ou à se déprendre d'eux-mêmes dans un civisme de la Terreur. Il veut inventer autre chose. Inventer un esprit national (et la diversité des nations, à ses yeux, est sans doute une bien plus belle chose que l'homogénéisation qui est en marche), qui ne fasse pas le jeu des socialistes en embuscade derrière le peuple, qui ne fasse pas le lit de telle ou telle forme de despotisme, qui soit assez séduisant pour arracher l'homme démocratique à son individualisme étriqué, tout en le rappelant à la dignité d'une individualité de liberté et de responsabilité: voilà à peu près le projet de Tocqueville. Et il lui semble bien qu'il y ait dans les démocraties une fibre nationale spécifique sur laquelle son projet puisse compter.

Un nationalisme de la liberté, plus qu'un patriotisme naturel ou intéressé recroquevillé sur le "pays", volontaire et enthousiaste, capable de suivre l'histoire au lieu de fétichiser une "image" de la nation, nous ne sommes pas, sur ce point, si loin que cela, comme le rappelle encore F. Mélonio³ d'E. Renan, pour autant que l'on veuille bien laisser de côté le souci moral singulier ou la "monomanie" de l'auteur de *La démocratie en Amérique*. Car le langage spiritualiste de l'auteur de *L'Avenir de la Science*⁴ sait effectivement parfaitement s'associer aussi à un langage volontariste qui dessine une possibilité d'évolution et d'ouverture à l'histoire sans doute plus immédiatement optimiste. Faire de la nation un héritage volontaire, comme il

¹ Ce que note bien F. Mélonio, *op. cit.*, p. 342.

² *Ibid.* p. 343.

³ *Ibid.* p. 349.

⁴ E. Renan (1823-1892): *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Éd. Mille et une nuits, 1997, p. 31. "Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis." Sur l'instrumentalisation du terme par les élites, voir F. Dupuis-Déni, *op. cit.* p. 98-102.

l'affirme dès la page suivante, voilà qui libère le peuple de l'idée d'une hérédité inexorable ou d'une appartenance de droit. "L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) est un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie". Rien de moins suspect de dérapage vers la folie nationaliste et conquérante, quoique l'on ne sache jamais effectivement comment un individu peut penser les conditions ou les formes de sa propre affirmation. Et Renan d'imaginer que la nation puisse disparaître, une fois qu'elle aura cessé d'être la condition nécessaire de préservation des libertés. "Les nations ne sont pas quelque chose d'éternel. Elles ont commencé, elles finiront. La confédération européenne, probablement, les remplacera. Mais telles n'est pas la loi du siècle où nous vivons. A l'heure présente, l'existence des nations est bonne, nécessaire même. Leur existence est la garantie de la liberté, qui serait perdue si le monde n'avait qu'une loi et un maître"¹. Un principe culturel qui sert avant tout à préserver les libertés, en arrachant l'individu à son repliement sur les simples valeurs matérielles, certes: Tocqueville n'ajouterait pas grand-chose à cette représentation. S'il est toujours prêt à reconnaître une communauté culturelle, en disant par exemple, que "Toute l'Europe ne forme plus aujourd'hui qu'une seule nation divisée en différentes provinces"², il sait aussi que l'idée de nation est ce qui doit permettre à l'individu de trouver un principe d'émotion susceptible de le sortir d'une logique quelque peu délétère de l'intérêt particulier.

Les occurrences dans l'œuvre de Tocqueville qui attestent de ce refus de sacrifier l'individu au collectif, de voir la grandeur de l'individu dans sa volonté et sa capacité à se dissoudre dans le collectif, sont multiples et sans aucune ambiguïté. S'il n'est un rien un libéral cosmopolite ou anarchisant donc, il n'a rien d'un positiviste ou d'un saint-simonien et sa vision de l'Amérique n'a pas grand-chose à voir avec celle d'un Michel Chevalier qui s'inquiète du manque d'autorité et se ralliera, comme Auguste Comte, au coup d'Etat du 2 décembre 1851³.

La grandeur de l'homme, comme individu s'affirmant dans son indépendance,

¹ *Ibid.*, p. 33.

² Déjà citée: (à C. Di Torigiani), 9/04/1842, VII, p. 292.

³ Sur Michel Chevalier, cf. Jaume, *op. cit.* p. 67-82.

capable d'une obéissance virile à la loi, et aussi bien d'une résistance aux despotismes de toute nature, souhaitant rencontrer les autres autrement que comme d'autres acteurs économiques, c'est là ce qui doit être le but de la politique. Il ne s'agit pas tant de faire de grandes choses, mais de grandir l'homme et de servir sa grandeur. Il ne s'agit pas tant d'engendrer ou d'exprimer que de savoir être. L'individu doit passer avant l'œuvre, pour Tocqueville, et il n'est pas sûr qu'il n'y aurait pas là une légère distance avec la pensée de Nietzsche, qui se veut si élitiste et "créatrice". A quoi bon des pyramides, pourrait-on dire, si celles-ci supposent que l'individu soit méprisé et asservi. "On dirait que les souverains de notre temps ne cherchent qu'à faire avec les hommes des choses grandes. Je voudrais qu'ils songeassent un peu plus à faire de grands hommes; qu'ils attachassent moins de prix à l'œuvre et plus à l'ouvrier, et qu'ils se souvinssent dans cesse qu'une nation ne peut rester longtemps forte quand chaque homme y est individuellement faible, et qu'on n'a point encore trouvé de formes sociales ni de combinaisons politiques qui puissent faire un peuple énergique en le composant de citoyens pusillanimes et mous."¹ Et aussi: "Or, toute la grandeur de l'homme n'est-elle pas dans la grandeur de l'individu et non dans la grandeur de la société, qui est un être idéal produit de l'esprit de l'homme ? La société est faite pour l'individu et non pas l'individu pour la société. Par quel étrange renversement des choses arriverait-on à sacrifier l'individu dans la vue de favoriser la société et quel singulier détachement de lui-même porterait ce dernier à acquiescer à une semblable tentative ?"² . La grandeur immédiate de la société démocratique, sans parler de Nation ou d'Etat, et il y a bien une grandeur en cela, nous l'avons vu, ne saurait être que dans sa "justice", au sens d'une égalité partagée³.

Et pour ne pas multiplier indûment les exemples empruntés à sa correspondance, il suffirait de donner l'extrait suivant d'une lettre à H. Reeve datée du 3 février 1840: "Je crois que les réalistes se trompent; mais surtout, je suis sûr que la tendance politique de leur

¹ I, 2, p. 334-335- Et l'édition Nolla permet encore de préciser ce point . "Ils se bornent à vouloir que la société soit grande, moi l'homme; ils s'intéressent à un être idéal et sans corps, moi à la créature de Dieu, à mon semblable" (Nolla, II, p. 277 ,y).

² Nolla, II, p. 277, z.

³ I, 2, 338.

philosophie, dangereuse dans tous les temps, est très pernicieuse dans le temps où nous vivons. Le grand péril des âges démocratiques, soyez-en sûr, c'est la destruction ou l'affaiblissement excessif *des parties* du corps social en présence du *tout*. Tout ce qui relève de nos jours l'idée de l'individu est sain. Tout ce qui donne une existence à part à l'espèce et grandit la notion de genre est dangereux. L'esprit de nos contemporains court de lui-même de ce côté. La doctrine des réalistes introduite dans le monde politique pousse à tous les abus de la Démocratie; c'est elle qui facilite le despotisme, la centralisation, le mépris des droits particuliers, la doctrine de la nécessité, toutes les institutions et toutes les doctrines qui permettent au corps social de fouler aux pieds les hommes et qui font de la nation tout et des citoyens rien.

C'est là une de mes opinions *centrales*, auxquelles beaucoup de mes idées viennent aboutir. Je suis arrivé sur ce point à la conviction complète et le principal objet de mon livre de donner cette conviction au lecteur.¹ Il ne s'agit donc ni de holisme, ni d'aristocratie, ce dernier fût-il celui de la création ou du génie singulier, comète extraordinaire dont ne saurait décider aucun art politique, aussi nouveau soit-il. Il ne s'agit pas d'engendrer des génies qui justifieraient ainsi une civilisation d'oppression ou de médiocrité, il s'agit de s'occuper de l'individu égal aux autres et de faire en sorte que cette égalité tisse un vivre-ensemble fondée sur une certaine exigence morale de responsabilité individuelle et propice à un dépassement ponctuel de la simple logique de l'intérêt particulier, aussi bien compris et raisonnable soit-il, tant ce n'est que par l'amour de la liberté pour elle-même que celle-ci peut véritablement se préserver.

Si le néologisme n'était pas déjà pris en français, il faudrait opposer l'utilitarisme, comme ordinaire de la société démocratique et plus précisément américaine au "libertarisme" de Tocqueville, voulant que la liberté soit la fin de la logique et de l'éthos démocratique, au moins parfois, ponctuellement, et en tant que cette liberté soit capable de susciter des émotions communes favorables à la préservation de ce vivre-ensemble dont elle est la source de vitalité à

¹ VI, 1, p. 52-53.

côté du principe de l'égalité¹. On ne peut que regretter, et on le doit, qu'un tel civisme puisse lui sembler possible et exigible dans le cadre économique et social dont il s'accommode.

Et pour passer d'une logique de l'intérêt à une logique de la liberté, sans doute faut-il passer à une éthique du désintéressement dont la clef de voûte pourrait bien être éventuellement l'Etat, support politique de la nation et du peuple. De même, pourrait-on dire encore, que le sentiment esthétique, n'est pas, chez Kant, le souci moral, mais peut le symboliser, parce qu'il atteste de la capacité à échapper à une détermination hétéronome, de même tout se passe chez Tocqueville, comme si la capacité à se dépasser pour plus grand que soi était l'annonce ou devrait être le symbole d'une éthique de la liberté. Sauf que l'on sait que l'on peut s'arrêter et se complaire dans le stade de la contemplation esthétique, et oublier l'intérêt pour le pur devoir. Et de même, sans doute que les hommes peuvent s'arrêter pour ne pas dire s'enliser dans un processus d'identification à la Nation, à un grand tout, à l'Etat, au lieu de n'y puiser que la force et l'attestation de la possibilité de dépasser le simple souci de l'intérêt immédiat. Cela étant, puisque Kant a été évoqué ici, il est relativement aisé de voir combien celui-ci peut être rapprocher de Tocqueville pour ce qui est l'exigence d'un dépassement du souci de soi, ce moi qui calcule, qui pense à son bien-être, qui cultive son ego, pour aller vers un moi plus authentique. Sauf que chez Kant, il s'agit bien de dire que le devoir humilie ce cher "moi", alors qu'il s'agit davantage d'une culture ou stratégie de l'enthousiasme et de l'appel chez Tocqueville.

Quoi qu'il en soit, on le voit par ce texte ci-dessus, notre auteur n'est pas seulement un homme de *conviction*, comme l'on aime à le dire aujourd'hui lorsque l'on se sait incapable d'argumentation, de clarification, ou d'un effort d'adéquation entre les paroles et les actes à long terme, il se soucie aussi très précisément de surveiller les idées, et cela tout autant que les mœurs. On rappellera les nombreux chapitres de la *Seconde Démocratie en Amérique* consacrés à traquer les conséquences dangereuses de l'attraction pour ces idées simples et générales, à double fond, et qu'affectionnent donc trop facilement les hommes dans les sociétés

¹ Sur ce sujet voir J. Dewey, *Une foi commune*, Les empêcheurs de penser en rond / La découverte, 2011. 2011; M. Nussbaum, *Les émotions démocratiques*, Climats, Flammarion, 2011.

démocratiques¹, comme celles qui mènent par exemple à privilégier un pouvoir unique et centralisé, une législation uniforme², à croire à une fatalité en histoire (en privilégiant abusivement les causes générales³), ou à céder aux charmes du panthéisme⁴. Or, à côté de la passion paresseuse pour l'unité, les idées simples et générales, comme ailleurs de la recherche à tout prix des idées "nouvelles", à défaut d'être précises et profondes⁵, ce qu'il dénonce ici, c'est bien tout de même, conséquemment, la tendance à hypostasier le collectif, qui résulte donc à la fois du sentiment que l'individu est trop faible pour être "significatif", et de l'envie de se donner une vision simplifiée des choses. La bataille pour la grandeur de l'homme se joue aussi au niveau de l'intellectualité démocratique qui aurait tendance à la nier, soit au niveau des "explications" des modalités d'intelligibilité, soit de par les conséquences d'une dynamique de pensée privilégiant, lorsqu'il s'agit de penser le pouvoir à instaurer, le simple, l'unifié et l'unificateur. Les tendances intellectuelles des sociétés démocratiques sont aussi dangereuses pour la grandeur de l'homme et la préservation de ses libertés, qui suppose à tout le moins la croyance ferme en sa liberté, que des mœurs favorisant la mollesse.

Non seulement l'esprit de l'homme démocratique se plie aisément sous la force constante et insensible de l'opinion publique, non seulement il se laisse modelé par l'Etat qui prend en charge son éducation, mais il est en lui-même et par lui-même porté à dissoudre intellectuellement la réalité et la force singulière de l'individualité, sa liberté, au profit d'une illusoire impression de compréhension. "Si cette doctrine de la fatalité, qui a tant d'attrait pour ceux qui écrivent l'histoire dans les temps démocratiques, passant des écrivains à leurs lecteurs, pénétrait ainsi la masse entière des citoyens et s'emparait de l'esprit public, on peut prévoir qu'elle paralyserait bientôt le mouvement des sociétés nouvelles et réduiraient les chrétiens en turcs. Je dirai de plus qu'une pareille doctrine est particulièrement dangereuse à l'époque où nous

¹ I, 2, p. 23, 73-74.

² I, 2, p. 297.,

³ I, 2, p. 91-92.

⁴ I, 2, p. 37-38.

⁵ I, 2, p. 66.

sommes; nos contemporains ne sont que trop enclins à douter du libre-arbitre, parce que chacun d'eux se sent borné de tous côtés par sa faiblesse, mais ils accordent encore volontiers de la force et de l'indépendance aux hommes réunis en un corps social. Il faut se garder d'obscurcir cette idée, car il s'agit de relever les âmes et non d'achever de les abattre"¹. Si la croyance dans le collectif, dans la grandeur possible de celui-ci, est moins grave que celle qui soumet les sociétés à une fatalité, de quelque nature qu'elle soit, il s'agit tout de même de redonner confiance en l'individu, en sa réalité et en sa signification tout autant morale, historique, qu'intellectuelle.

Mais il ne s'agit pas de dire seulement que l'individu ne saurait être sacrifié à une grandeur illusoire du collectif. Bien davantage même, pour Tocqueville, selon une stratégie déjà mise en œuvre lorsqu'il était question de la liberté de l'individu dans son rapport à la prospérité d'un pays moderne, mais aussi sans doute dans la cadre d'une rhétorique de la persuasion, on montrera que la véritable grandeur d'un pays suppose en fait la liberté des individus. Celle-ci n'est pas un handicap, un vecteur de désordre, un ferment de sédition, une spontanéité incontrôlable, mais tout au contraire ce qui permet de cohérer, de renforcer le sentiment du collectif. C'est là, on le sait un des thèmes récurrents de la pensée de Tocqueville, et à laquelle la lecture de Montesquieu n'est sans doute pas totalement étrangère. La liberté ce n'est le désordre que d'une façon limitée et à court terme. A moyenne et longue échéance, c'est cette liberté qui crée un sentiment d'appartenance bien plus fort que le plus impitoyable despotisme. Et comme il le dit par ailleurs, seules la religion et la liberté peuvent en fait "entraîner" les hommes, les soulever au-delà de leur ordinaire; le despotisme, ne nous y trompons ne peut qu'établir un simulacre d'ordre, qui d'une part n'est en rien la véritable cohésion et d'autre part a très peu à voir avec le dynamisme propre aux sociétés modernes. La liberté n'a pas à être sacrifiée au moloch du groupe ; c'est elle qui donne la cohésion et la puissance durables à ce groupe, si par *cohésion* pour une société moderne, on entend la convergence des volontés, le développement d'une culture favorable à sa perpétuation ainsi que la capacité à résister à la pression des autres

¹ I, 2, p. 92.

sociétés.

Cela étant, si l'enthousiasme pour le collectif doit permettre de dématérialiser l'individu et l'habituer à penser à autre chose qu'à son "intérêt", ce qui peut donc favoriser l'ouverture au goût pour la liberté, celle-ci, lorsqu'elle désigne, dans un régime d'égalité, un exercice collectif crée ou renforce de façon significative un sentiment dynamique d'appartenance . Une culture des libertés doit mener à un enthousiasme collectif qui en retour arrache le sujet à un repliement mortifère et liberticide sur lui-même. Pour exemples, et pour sortir de la référence à *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville l'affirmait complaisamment en 1842 dans son discours de réception à l'Académie Française. "Je crois fermement qu'il dépend de nos contemporains d'être grands aussi bien que prospères; mais c'est à la condition de rester libres. Il n'y a que la liberté qui soit en état de nous suggérer ces puissantes émotions communes qui portent et soutiennent les âmes au-dessus d'elles-mêmes; elle seule peut jeter de la variété au milieu de l'uniformité de nos conditions et de la monotonie de nos mœurs; seule elle peut distraire nos esprits des petites pensées, et relever le but de nos désirs."¹ Notons cette double caractéristique de la grandeur; elle est à la fois ce qui moralise les individus, les haussant pour un temps au-delà de leur "ton" ordinaire, elle est aussi source de diversité, de résistance au phénomène d'homogénéisation qui frappe nos sociétés modernes. Une bonne diversité qui suppose, bien sûr, une véritable indépendance intellectuelle à tout le moins ainsi que la force de l'âme pour ne pas être tentée de la sacrifier à la pression de la masse qui rassure. Mais il faut aussi retenir que toute la question est de savoir par quoi l'on commence, une fois que l'on a pris acte de l'effet de boucle. On pourrait favoriser d'abord les libertés et celles-ci créeraient de la cohésion, de l'enthousiasme qui en retour dématérialisant l'individu le rend disponible encore davantage pour une culture de la liberté. On peut aussi commencer par créer des émotions collectives, et celles-ci en retour rendront possibles une culture de la liberté, en arrachant l'individu à ses intérêts trop ordinaires ou prochains. C'est bien de cette deuxième option dont il s'agit aussi, avec les risques que cela

¹ Discours de réception à l'A. F. du 21 avril 1842, XVI, p. 266-267.

suppose.

Ce lien consubstantiel entre grandeur et liberté, il le réaffirmera en 1852. “A aucune époque de ma vie, je n’ai été plus profondément convaincu de la nécessité et de l’excellence des institutions libres et n’ai vu plus clairement qu’il n’y avait point de véritable grandeur morale chez un peuple sans elles, et jamais je n’ai été plus convaincu que les défauts soit de notre éducation, soit de notre nature, nos malheurs et nos fautes nous rendent incapables et indignes d’en jouir.”¹ Et cette certitude il la réitère encore en 1858. “Comme vous, je n’ai jamais été plus profondément convaincu qu’elle seule peut donner aux sociétés humaines en général, aux individus qui la composent en particulier, toute la prospérité et toute la grandeur dont notre espèce est capable. Chaque jour m’enfonce davantage dans cette croyance: mes observations, à mesure que je vis, les souvenirs de l’histoire, les faits contemporains, les nations étrangères, la nôtre, tout concourt à donner à ces opinions de notre jeunesse le caractère d’une conviction absolue. Que la liberté soit la condition nécessaire sans laquelle il n’y a jamais eu de nation véritablement grande et virile, cela pour moi, c’est l’évidence même. J’ai, sur ce point, la foi que je voudrais bien avoir sur beaucoup d’autres. Mais qu’il est difficile d’établir solidement la liberté chez les peuples qui en ont perdu l’usage et jusqu’à la notion juste ! Quelle impuissance que celle des institutions, quand les idées et les mœurs ne les nourrissent point. J’ai toujours cru que l’entreprise de faire de la France une nation libre (dans le vrai sens du mot), cette entreprise à laquelle, pour notre petite part, nous avons consacré notre vie, j’ai toujours cru, dis-je, que cette entreprise était belle et téméraire. Je la trouve chaque jour plus téméraire, mais en même temps plus belle, de sorte que si je pouvais renaître, j’aimerais encore mieux me risquer tout entier dans cette hasardeuse aventure que de plier sous la nécessité de servir.”²

Et il éprouve là encore le besoin de redire ce point qui pour lui lui semble être une donnée première de la compréhension des sociétés. De même que la liberté semble d’abord être un obstacle à la cohésion, semble rimer avec sédition ou passion révolutionnaire, mais se révèle

¹ A F de Corcelle, le 13/05/1852, XV, 2, p. 55.

² A G. de Beaumont le 27/02/ 1858, VIII, 3, p. 543.

comme l'institutrice d'un indéfectible sentiment d'appartenance et d'identité, la liberté qui semble dans un premier temps compromettre peut-être la sécurité si nécessaire aux affaires est ce qui donne envie de commercer et d'entreprendre. La liberté est une culture de l'initiative. Le grand problème reste, on peut aussi le répéter, que ces bienfaits certains de la liberté ne se dévoilent qu'après que se soient manifestés les désordres qu'elle occasionne ou les imperfections de son action au regard par exemple de l'ordre despotique et de l'intervention de l'Etat centralisateur¹.

b: La nécessité de la grandeur comme puissance.

Pourquoi la grandeur ? Parce qu'un peuple a besoin de la puissance sur ces frontières pour assurer son indépendance ? Pourquoi une telle nécessité ? Parce que l'histoire est là, et nous dit, par la tragédie qui semble accompagner l'humanité depuis son origine, que les hommes se sont d'abord organisés, toujours d'abord, en sociétés particulières; l'étranger étant d'abord l'ennemi. La grandeur ici effectivement n'est rien d'autre que la nécessité historique de la puissance pour un État, un peuple ou une nation. Notons que l'on entendra alors par puissance cette capacité à rallier à soi la volonté des autres, ce qui laisse la porte ouverte aux différences formes que peut prendre celle-ci. Et c'est à peu près en ces termes, d'ailleurs, que J. Nye (né en 1937), lorsqu'il parle de la puissance de l'Etat entend définir celle-ci; "...the ability to influence the behavior of others to get the outcome one wants"². Tout en sachant tout de même qu'en dernier lieu, c'est bien qu'on le veuille ou non, la puissance militaire qui semble être l'étalon ou la valeur refuge en la matière lorsqu'il s'agit de comprendre le "jeu" des relations entre nations, leur nature et leur évolution, alors que les cartes semblent se brouiller.

On peut d'autant plus parler ici de nécessité de la grandeur que Tocqueville n'hésite pas à dire que celle-ci, qui est aussi bien territoriale que démographique, ne se mesure effectivement qu'à la puissance relative qu'elle peut déployer face aux autres "puissances". Ce qui implique ou laisse entendre aussi qu'il est difficile pour une nation de sortir de cette logique

¹ Cf. I, 1, p.216, 250, 255; I, 2, p. 103, 126, 147.

² J. Nye, *Soft Power: The means to Success in World Politics* Public Affairs, 2004, p. 2.

de la puissance, le voudrait-elle. Renoncer à témoigner de sa puissance, renoncer à la grandeur comme signe de celle-ci, ne peut être interprété par les autres puissances que comme un affaiblissement de fait, et non pas comme l'expression d'une volonté de construire une alternative à cette logique ou de se désintéresser pour de bon de l'ordre des relations avec les autres puissances. C'est bien ainsi selon ce thème qu'il semble vouloir argumenter en faveur de la poursuite et du développement de la colonisation en l'Algérie.

Cette conquête de l'Algérie ne relève donc pas au premier chef d'un devoir civilisationnel, ne s'explique pas d'abord par des enjeux économiques plus ou moins avérés, mais s'inscrit essentiellement d'abord dans le cadre d'une volonté politique de conserver la puissance relative de la France dans le concert des nations. "Je ne crois pas que la France puisse songer sérieusement à quitter l'Algérie. L'abandon qu'elle en ferait serait aux yeux du monde l'annonce certaine de sa décadence. Il y aurait beaucoup moins d'inconvénient à nous voir enlever de vive force notre conquête par une nation rivale. Un peuple dans toute sa vigueur et au milieu même de sa force d'expansion, peut être malheureux à la guerre et y perdre des provinces. Cela s'est vu pour les Anglais qui, après avoir été contraints de signer en 1783 un traité qui leur enlevait leurs plus belles colonies, étaient arrivés, moins de trente ans après, à dominer toutes les mers et à occuper les plus utiles positions commerciales sur tous les continents. Mais si la France reculait devant une entreprise où elle n'a devant elle que les difficultés naturelles du pays et l'opposition des petites tribus barbares qui l'habitent, elle paraîtrait aux yeux du monde plier sous sa propre impuissance et succomber par son défaut de cœur. Tout peuple qui lâche aisément ce qu'il a pris et se retire paisiblement de lui-même dans ses anciennes limites, proclame que les beaux temps de son histoire sont passés. Il entre visiblement dans la période de son déclin.

Si jamais la France abandonne l'Algérie, il est évident qu'elle ne peut le faire qu'au moment où on la verra entreprendre de grandes choses en Europe et non pas dans un temps comme le nôtre où elle semble descendre au second rang et paraît résignée à laisser passer en

d'autres mains la direction des affaires européennes.”¹

Le problème ici pointé est assez clair. Nous sommes dans un système dont chaque élément dans l'absolu ne pourrait s'en extraire que dans l'exacte mesure où les autres seraient prêts à en faire autant, et dans le même temps. On retrouve le fameux dilemme du prisonnier². Dans quelle mesure ai-je intérêt à privilégier l'option la plus légale, à collaborer avec la loi, l'Etat, à vouloir, en l'occurrence, dans le domaine des relations internationales “la paix”, alors que si les autres ne choisissent pas la même option, je serais perdant absolument et relativement, quand bien même le choix par les autres de cette même option nous auraient faits tous gagnants, également et absolument. Pour que l'on puisse s'extraire de ces relations de défiance et d'opacité, cela supposerait des modalités de concertation et une logique des relations internationales qui ne vont pas de soi ; que l'on pense par exemple par là à une volonté politique véritable de promouvoir une paix globale sous la pression inflexible et vigilante des opinions publiques, à la conséquence du délitement de la légitimité de l'Etat, ou à une urgence qui rendrait insupportable un système stato-centré dont la crédibilité en matière de sécurité ne serait plus assurée. Et l'on pourrait bien sûr penser aujourd'hui plus précisément aux problèmes de la criminalité internationale, à ceux liés au terrorisme ou aux questions d'environnement, à la menace nucléaire, qui provoquent bien une “entente” mais sans oser par trop toucher tout de même au schéma de base, celui d'un système d'Etats souverains.

Et à ce niveau de l'analyse, non seulement Tocqueville assimile grandeur à puissance mesurable dans un rapport de forces, comme effet de l'histoire, mais il serait presque prêt, au nom d'une acceptation ou d'une certaine sympathie pour les mœurs démocratiques, bien loin de célébrer les bienfaits de l'exaltation de la fierté patriotique engendrée par l'appartenance à un grand pays par exemple, à déplorer cette nécessité de la puissance. Au regard de quoi ? Eh bien

¹ *Travail sur l'Algérie*. (1841), III, 1 p. 213-216. On se rappellera les quatre critères de la grandeur que propose C. Dupont-White, dans son ouvrage *De l'Équilibre en Europe*, *op. cit* et qui justifient les revendications nationales: l'espace et le nombre, l'unité de race, de langue et de religion, la tradition, la concentration du passé et l'unité du gouvernement. Tout en condamnant, au demeurant, les colonies, comme chose du passé (*ibid.* p. 26).

² Sur cette question voir J. Elster, *Traité critique de l'homme économique*, Tome I, Seuil, 2009, p. 154, 159, 199, T. II, Seuil, 2010, p. 46-4, 310-311.

d'abord donc au regard du bonheur: "S'il n'y avait que de petites nations et point de grandes, l'humanité serait à coup sûr plus libre et plus heureuse; mais on ne peut faire qu'il n'y ait pas de grandes nations"¹.

Il n'est pas impossible d'entendre au travers de celle-ci quelque chose qui n'est pas sans rappeler la pensée d'un Rousseau. Les petits pays, plus facilement "mieux" gouvernés, sont peut être moins soucieux que d'autres de se laisser séduire par une politique étrangère agressive, conquérante ou impérialiste, avec les conséquences que l'on peut imaginer: l'appel sous les drapeaux ou les impôts nécessaires. Dans ces petites nations, les relations tombent peut-être aussi moins aisément dans l'anonymat, surtout si l'on peut y ajouter la satisfaction profonde que procure l'exercice des libertés et responsabilités locales. Somme toute, c'est la douceur d'une existence individuelle, capable néanmoins d'une sociabilité attrayante et digne que l'on pourrait célébrer, loin des agitations bruyantes de ceux qui voudraient que la politique soit affaire de grandeur. "Chez les petites nations, l'œil de la société pénètre partout; l'esprit d'amélioration descend jusque dans les moindres détails: l'ambition du peuple étant fort tempérée par sa faiblesse, ses efforts et ses ressources se tournent presque entièrement vers son bien-être intérieur, et ne sont point sujets à se dissiper en vaine fumée de gloire. De plus, les facultés de chacun y étant généralement bornées, les désirs le sont également. La médiocrité des fortunes y rend les conditions à peu près égales; les mœurs y ont une allure simple et paisible. Ainsi, à tout prendre et en faisant état des divers degrés de moralité et de lumière, on rencontre ordinairement, chez les petites nations, plus d'aisance, de population et de tranquillité que chez les grandes."²

Mais s'y ajoute aussi un avantage qui montre que Tocqueville veut prendre la mesure du moment où une politique étrangère soucieuse de grandeur peut se légitimer, et en quoi exactement. Les petites nations sont donc, en elles-mêmes, abstraction faite de la situation

¹ I, 2, p. 164. C. Dupont-White, dans son *Equilibre en Europe ... (op. cit.)* reprend ce thème d'une modernité qui condamne "en général" les "petites" nations, mais en soulignant combien les grands Etats, en "ajournant" la démocratie, cultivent les peuples en leur enseignant le sentiment patriotique "le seul sentiment général dont les masses soient capables, celui où elles prennent le mieux l'idée de la chose publique, où elles rencontrent leurs meilleurs chances d'élévation morale, par où enfin (et c'est là ce qui me touche le plus) elles se sentent trop grandes pour tenir dans la main d'un homme et pour subir un chef qui soit un maître"(p. 30)..

² I, 1, p. 162.

internationale et de la nature des autres nations, plus heureuses, plus prospères ; elles sont sans doute aussi plus facilement libres comme nous l'avons vu ci-dessus dans cette citation qui conjoint les deux avantages.

Ici donc se disjoignent non seulement la grandeur et le bonheur, mais aussi la liberté et la grandeur. Et c'est bien ainsi que doit d'ailleurs s'initier la différenciation de la valeur de ce vocable lorsque l'on passe de la grandeur de l'individu à la grandeur d'un peuple et à la grandeur de sa politique extérieure. Comment la "grandeur" des grandes puissances peut-elle devenir ou être la condition d'une certaine grandeur de l'homme ?

On pourra comprendre aisément pourquoi la liberté peut apparaître alors comme dépendante, presque de façon inversement proportionnelle à la "grandeur" au premier sens du terme. Plus l'Etat est grand, plus le pouvoir doit se resserrer, dans le même temps où le lien social se relâche, isolant les individus les uns des autres, les rendant plus faibles devant le pouvoir central ; ce sont là des axiomes que Rousseau avaient posé en son temps, dans le Livre II de son *Contrat Social*¹. On pourrait certes objecter que le fédéralisme peut être une solution, aux yeux mêmes de Tocqueville, on pourrait certes objecter aussi que s'imposer ce critère du petit Etat serait condamner la possibilité d'une démocratie porteuse de liberté dans les pays européens. Certes. Mais on peut aussi apprécier le propos de Tocqueville à l'aune de sa valeur rhétorique. Une fois marqués les avantages, la supériorité éventuelle sur le triple plan du bonheur, de la prospérité, de la liberté (que l'on doit certes distinguer les uns des autres, mais qui semble parfois former une chaîne indissoluble pour Tocqueville), cela ne lui permet que mieux de souligner l'impossibilité de fait des petites nations dans la situation historique des temps modernes. De même d'ailleurs que le fédéralisme lui semble une forme d'organisation politique toujours inférieure à un état centralisé en cas de conflits internationaux, quoi que l'histoire ultérieure ait pu apporter comme démenti à cette affirmation. On retrouve là bien sûr un thème qui en un autre temps servait à Montesquieu à condamner à ses yeux les républiques au profit de la monarchie.

¹ In *Œuvres complètes, "Pléiade"*, Gallimard, 1964, Tome III, p. 386, 402.

Les petites nations, ce serait donc mieux, s'il n'y en avait pas de grandes. Et puisqu'il y en a de plus puissantes, tout ce qui a pu être dit en faveur des petites entités politiques perd de sa substance. A quoi bon être une petite nation, heureuse, prospère et libre, si c'est pour être constamment menacée de perdre ces avantages en perdant son indépendance, voire son existence.

Si Tocqueville aime à clamer sa passion de la liberté et des libertés, à dénoncer tous les discours qui cultivent, développent le sentiment de la fatalité, il n'empêche qu'en l'occurrence, il n'envisage guère de modification possible de la structure des relations internationales. Cette structure semble être un "donné" au fond plus irréductible même, au premier abord, qu'une "nature humaine". Cela étant, dès cette base continue posée, il reste à voir jusqu'où les variations, les improvisations peuvent aller, surtout pour ce qui concerne la politique extérieure des sociétés démocratiques.

"Qu'importe qu'un peuple présente l'image de l'aisance et de la liberté, s'il se voit exposé chaque jour à être ravagé ou conquis? Qu'importe qu'il soit manufacturier et commerçant, si un autre domine les mers et fait la loi sur tous les marchés? Les petites nations sont souvent misérables, non point parce qu'elles sont petites, mais parce qu'elles sont faibles ; les grandes prospèrent, non point parce qu'elles sont grandes, mais parce qu'elles sont fortes. La force est donc souvent pour les nations une des premières conditions du bonheur et même de l'existence. De là vient qu'à moins de circonstances particulières, les petits peuples finissent toujours par être réunis violemment aux grands ou par s'y réunir d'eux-mêmes. je ne sache pas de condition plus déplorable que celle d'un peuple qui ne peut se défendre ni se suffire."¹

L'histoire, à ce stade de l'exposé, telle que la voit ainsi Tocqueville, offre aux regards plusieurs évidences que nous pouvons rappeler. Et la première est effectivement ce rapport de puissances à puissances. Une caractéristique pérenne donc.

La seconde est un progrès de la civilisation, de la pression des opinions publiques

¹ I, I, p. 165. Et on sait combien cette force, chez C. Dupont-White, dépend de la démographie, op. cit., p. 50, 70.

pacifistes dans les sociétés libérales qui amène ou doit amener à dérouter le plus souvent possible les virtualités d'affrontements violents vers des stratégies diplomatiques de conciliation.

La troisième est, au travers du commerce, et des échanges, celle d'un processus d'homogénéisation des nations, de développement des dynamiques transnationales, qui peut éventuellement favoriser la perception d'un intérêt commun, ou à tout le moins d'une interdépendance, d'une culture du compromis, ajouterions-nous, qui peut reculer la tentation d'en venir trop aisément à un règlement militaire des différends. Que cet intérêt commun soit toujours fragile devant la montée des égoïsmes des gouvernements ou des fiertés nationales ne doit pas empêcher d'affirmer son existence.

Et, ce que l'on a pu appeler le "concert européen"¹, c'est bien cette version diplomatique de l'équilibre des puissances, et parfois cette culture balbutiante d'un intérêt général transcendant les égoïsmes nationaux. Et il est notable que l'œuvre et les prises de position de Tocqueville ne dédaignent pas de se calquer sur la montée en puissance ainsi que sur les ratés de cette sensibilité politique nouvelle en matière de relations internationales, ne serait-ce bien sûr que pour "épingler" "l'égoïsme" de l'Angleterre. Donnons pour exemple sur ce dernier point, un extrait d'une lettre adressée à W. N. Senior et datée du 15 novembre 1857. "Quant à l'Inde, vous voilà sortis, sinon des embarras, au moins, des grands périls. Je m'en réjouis sincèrement. Cette affaire, comme celle de Crimée a mis en lumière combien la nation anglaise, prise en masse, excite peu de sympathie parmi les peuples étrangers. Tout dans cette dernière circonstance était fait pour intéresser: la similitude de la race, de la religion, de la civilisation. La ruine des Anglais dans l'Inde n'eût profité à personne si ce n'est à la barbarie. Malgré tout cela je crois pouvoir affirmer que sur tout le continent de l'Europe, tout en détestant les barbaries commises contre vous, on ne souhaitait pas votre triomphe. Cela vient sans beaucoup sans doute des mauvaises passions des hommes qui leur font toujours voir avec plaisir les revers des heureux et des forts. Mais cela tient aussi à une cause moins déshonnête: à la conviction où sont tous les peuples du monde, que

¹ Voir J.-A. Sédouy Jacques-Alain de: *Le concert européen. Aux origines de l'Europe 1814-1914*, op. cit.

l'Angleterre ne les considère jamais que dans le point de vue intéressé de sa grandeur; que tout sentiment sympathique pour ce qui n'est pas elle lui manque plus qu'à aucune autre nation moderne; et qu'elle n'aperçoit jamais ce qui se passe chez les étrangers, ce qu'ils pensent, sentent, souffrent ou font, que relativement au parti que l'Angleterre peut tirer de ces incidents divers, ne songeant jamais qu'à elle-même alors qu'elle semble s'occuper le plus d'eux. Il y a assurément de l'exagération dans ce point de vue. Mais que le vrai en soit absolument absent, je ne le pourrais dire."¹

On le note, lorsque la grandeur politique n'est entendue qu'ainsi, elle peut effectivement se réduire à ne désigner qu'une simple puissance égoïste, voire narcissique, un équivalent donc d'une vitalité et d'une capacité d'affirmation de soi "éthiquement" peu satisfaisante lorsque l'on considère l'individu. Il reste à savoir si l'ordre politique ou la finalité de l'Etat serait de reconduire, pour ce qui concerne sa grandeur propre, ce que l'on peut entendre par grandeur lorsque l'on parle de l'individu. Bref peut-on avoir les mêmes attentes à l'endroit du politique, de l'action de l'Etat qu'à l'endroit de la morale, c'est-à-dire d'une personne.

Quoi qu'il en soit, il est parfois difficile de dire où passe la frontière entre une pure réponse à la nécessité de puissance d'un État confronté à la "réalité" relativement pérenne, sinon inexpugnable, des relations internationales, et l'envie, pourrait-on dire l'*hybris* de ce même État de s'assurer de sa propre puissance en ne cessant de la développer au-delà du "nécessaire" que l'on pourrait mesurer de façon satisfaisante. Une tentation qui menace les pays apparemment les plus à l'abri de la guerre, dans un premier temps, pendant que les autres s'inquiètent ou s'irritent de celle-ci en constatant leur propre perte relative de puissance. Et ce qui est valable en matière de relations internationales le serait tout autant à l'intérieur d'une fédération. Ainsi des États-Unis qui, aussi démocratiques qu'ils soient, semblent aussi bien menacés de désunion que de céder à la tentation impérialiste ou conquérante. "Ainsi le plus grand danger qui menace les États-Unis naît de leur prospérité même; elle tend à créer chez plusieurs des confédérés l'enivrement qui

¹ VI, 2, p. 206.

accompagne l'augmentation rapide de la fortune, et, chez les autres, l'envie, la méfiance et les regrets qui en suivent le plus souvent la perte”¹.

Et pour l'extérieur, il en est de même. L'annexion du Texas en 1845 et la guerre au Mexique (1846-1848) ne feront que confirmées aux yeux de Tocqueville les dérives du souci ou de l'ambition de la puissance, aussi “relative” soit-elle. “Vous êtes devenus, pour ce côté-ci de l’océan, le *puer robustus* de Hobbes.” dira-t-il à son correspondant T. Sedgwick dans une lettre du 29 août 1856². Notons cependant, là encore, que l’on se doit bien sûr distinguer les deux problèmes. Celui de la désunion interne, de la guerre civile éventuelle, ne saurait bien évidemment relever de la même problématique politique que celui de la guerre avec l'extérieur, et cela aussi bien moralement, pratiquement que politiquement. Un ennemi “extérieur”, n’a pas à être traité en criminel par le pouvoir en place, et si la politique est l’art des frontières, voire l’art de distinguer l’ami de l’ennemi, c’est précisément pour établir la sécurité ou la concorde à l’intérieur des limites de l’Etat. La guerre est peut-être une constante des relations internationales, une possibilité que l’on peut finir par accepter au moins théoriquement jusqu’à un certain point ou certaines formes, la guerre civile a toujours été perçue comme une catastrophe autrement plus scandaleuse et indigne des hommes.

c: Les finalités de la grandeur.

x: Les libertés intérieures.

S’il y a déjà une nécessité de la grandeur, entendue comme préservation de sa puissance, comme condition de l’existence d’un Etat souverain dans un système international, où, en dépit de relations diplomatiques certaines, de la montée en puissance du droit des gens, d’un sentiment d’interdépendance, d’une unité culturelle, se perpétuent néanmoins des relations entre nations dont la qualité dépend de la force que chacune peut manifester éventuellement, s’il y a bien chez Tocqueville un patriotisme naturel qu’il ne remet en cause que lorsque le coup d’Etat

¹ I, 1, p. 400.

² VIII, p. 177.

du 2 décembre 1851 lui fait dire que la patrie est davantage une notion intellectuelle que géographique, il n'en reste pas moins que la politique étrangère est de plus, en fait, surinvestie par celui-ci au nom d'un projet éthique qui n'est rien de moins que la préservation des libertés intérieures. Alors qu'il n'hésite pas à reprocher au premier chef aux démocraties leur faiblesse en matière de politique étrangère, de par précisément la porosité de celle-ci à l'endroit des problèmes internes. "Jamais on ne vit mieux le naturel des démocraties, lesquelles n'ont le plus souvent, que des idées très confuses ou très erronées sur leurs affaires extérieures, et ne résolvant guère les questions du dehors que par des raisons du dedans"¹ peut-il dire, par exemple, à propos des Suisses en 1848, en évoquant les volte-face de leur politique à l'endroit des réfugiés des puissances voisines. C'est bien toutefois, de façon presque contradictoire, un enjeu intérieur (moral tout autant que politique donc), qui rend compte chez lui, des formes que doit prendre cette même politique étrangère. Préserver les libertés intérieures, en donnant un sens à celles-ci, un sens qui suppose un horizon plus vaste que les satisfactions uniquement centrées sur l'intérieur d'une société, aussi symboliques et de reconnaissance qu'elles soient, et non pas seulement matérielles, c'est bien ainsi, semble-t-il qu'il faille comprendre le propos et l'ambition de Tocqueville. Que cette nécessité d'une grandeur en termes de politique étrangère, au delà du strict "nécessaire" géopolitique, s'explique aussi, n'en déplaît à l'auteur, par un déficit de démocratisation réelle, et non pas seulement pas une montée en puissance des valeurs individualistes et matérialistes, les deux raisons pouvant certes se renforcer l'une l'autre, c'est là, on l'accordera, le problème des pensées qui socialement très conservatrices, semblent déplorer à intervalles réguliers la misère civique et morale des classes dont elles acceptent assez aisément la misère économique, prêtes alors, qui plus est, à les rendre responsables par leur passivité, des menaces qui s'amoncellent sur les libertés formelles. Si Tocqueville se défend d'adhérer aux valeurs commerciales et matérialistes de son temps, il est bien incapable de remettre en cause l'idée que ce sont les dégâts engendrés par les inégalités économiques et sociales, qui pourraient

¹ XII, *Souvenirs*, p. 246 (déjà cité).

rendre compte pour une part certaine de l'apathie civique de certaines classes. Ses préjugés de notable le mettent sur ce point parfaitement en harmonie, politiquement et socialement, avec les paniques des classes moyennes ou le cynisme, la brutalité, ou la bonne conscience des aristocraties de l'industrie ou de la finance.

En l'occurrence, le constat est sans doute quelque peu troublant et sans doute aussi anti-rousseauiste que possible, mais force est de constater que l'homme politique de la grandeur est parfaitement cohérent avec la démarche ou les analyses de l'auteur de *La Démocratie en Amérique*. Quel est en effet le problème moral majeur de l'homme démocratique? C'est qu'il est rongé par l'individualisme, par un appétit forcené de bien-être qui ne laissent pas de nuire au devenir des libertés; c'est donc qu'il manque bien de ce que l'on peut appeler grandeur. Et cet individualisme est à la fois ce qui referme l'homme sur lui-même, ce qui le voue au matérialisme et ce qui fait le lit de tous les despotismes aussi doux qu'ils soient, et qui ne cesseront jamais d'encourager ces tendances "démocratiques", comme d'autres despotismes plus violents peuvent encourager la superstition. La grandeur tocquevillienne, pour ce qui concerne l'individu, redisons-le est ce qui désigne la fermeté d'âme de l'individu, la lucidité qui permet de résister au règne du calcul à court terme, au despotisme intellectuel de l'Etat ou de l'opinion publique, mais aussi ce qui affirme une heureuse singularité qui puisse être exemple ou modèle, source d'un prestige qui ne doit rien à un héritage, à une transmission, à une simple grâce, ou à une "fabrication" médiatique, telle que celle qui peut concerner les "célébrités" d'aujourd'hui. Celui qui est grand c'est celui qui est capable de voir plus loin que ce que l'égoïsme borné est capable de voir, c'est celui qui est capable d'être lui-même en sortant de lui-même.

Retrouver le sens des grandes émotions communes, c'est proposer un projet collectif, et retrouver le lien social signifie dans le même temps construire un sens pour l'individu au-delà des seules valeurs matérielles, et capable de suffisamment le dématérialiser pour qu'il retrouve le souci de la préservation des libertés. Le collectif n'est pas la négation de l'individu: il est ce qui lui donnera la force qu'il ne possède pas en lui-même (la culture de l'association), il est

aussi ce qui donne un dérivatif à ses valeurs matérielles (ainsi donc de la valeur morale du patriotisme), il est ce par quoi, enfin, il s'accomplit comme citoyen (de l'exercice des libertés locales aux responsabilités nationales). La politique étrangère devrait être en fait, ce qui permet aux hommes démocratiques, peut-être davantage que les révolutions qui restent tout de même de "grandes maladies"¹ que l'on ne saurait directement vouloir ou souhaiter, de rester accessibles "à ces grandes et puissantes émotions publiques qui troublent les peuples, mais qui les développent et les renouvellent"².

Cette citation parle bien des "moments révolutionnaires" dont Tocqueville peut ressentir parfois la nostalgie, comme il en témoigne dans *l'Ancien régime et la Révolution*. "Vers la fin de l'ancien régime ces deux passions sont aussi sincères et paraissent aussi vives l'une que l'autre. A l'entrée de la Révolution, elles se rencontrent ; elles se mêlent alors et se confondent un moment, s'échauffent l'une l'autre dans le contact, et enflamment enfin à la fois tout le cœur de la France. C'est 89, temps d'inexpérience sans doute, mais de générosité, d'enthousiasme, de virilité et de grandeur, temps d'immortelle mémoire, vers lequel se tourneront avec admiration et avec respect les regards des hommes, quand ceux qui l'ont vu et nous-mêmes auront disparu depuis longtemps"³. Mais on est tout de même en droit de l'appliquer aussi à la sphère qui met en branle d'une autre façon un peuple tout entier. Pour éviter l'endormissement dans un matérialisme liberticide, il faut que la politique soit autre chose que la jouissance des libertés locales, il faut qu'elle sache prendre la forme d'une grande ambition, à défaut de pouvoir se donner un destin. "Je pense donc que les chefs de ces sociétés nouvelles auraient tort de vouloir y endormir les citoyens dans un bonheur trop uni et trop paisible, et qu'il est bon qu'ils leur donnent quelquefois de difficiles et périlleuses affaires, afin d'y élever l'ambition et de lui ouvrir un théâtre"⁴. Un tel texte, on en conviendra aisément, est précieux, en ce qu'il souligne combien pour échapper à une atomisation de la société qui sert si bien les intérêts du despotisme ou d'un état

¹ A Richard Moncton Milnes, le 21/06/1848, VI,3. p.113.

² I, 2, p. 269 (déjà cité).

³ II, 1, p. 247.

⁴ I, 2, p. 255.

trop porté à la centralisation, à un engluement sordide dans les valeurs matérielles, il convient de créer, d'éveiller le sentiment d'une identité collective en donnant la société en "représentation" à elle-même par son rapport à l'extérieur, *comme si* le jeu d'une démocratie de la communication ou de la reconnaissance, de la confiance réciproques, voire de la justice sociale (mais est-ce là le propos de Tocqueville ?) ne sauraient suffire à terme. La politique étrangère, voilà ce qui, quoique le plus éloigné des intérêts immédiats, peut donner à chacun le sentiment quelque peu effacé, en l'ordinaire, d'appartenir à plus grand que soi, et lui donner le sentiment d'une extériorité, d'une altérité dont il est peut-être difficile de faire l'économie, tant d'un point de vue psychique que politique, sans risquer des effets internes regrettables. Une société aussi "ouverte soit-elle", est encore une société qui a une identité; et celle-ci suppose tout de même une peau, une interface, en sachant que le milieu extérieur est aussi bien ce qui inquiète, ce qui fait rêver, que ce qui permet tout simplement de respirer.

Il se trouve certes que la guerre, reposant sur une altérité qui se résout en agressivité, devient alors ce moment de crise où l'individu a une chance de s'élever moralement par la médiation du collectif . "La guerre réunit beaucoup de volontés vers un même but, elle suggère des passions très énergiques et très nobles, elle crée l'enthousiasme, élève l'âme, suggère le dévouement. Sous ces rapports la guerre entre dans l'hygiène d'un peuple démocratique, qui sans elle pourrait s'aplatir indéfiniment."¹

Mais cela suppose que l'on ouvre effectivement le chapitre dangereux des passions, et qui plus est des passions collectives. Tocqueville le sait, et peut d'ailleurs s'en inquiéter, dans le temps même où il se sait las de certaines mœurs.

Car on ne peut aussi ignorer les conditions de cette dynamique. Avec l'inscription dans le registre de la grandeur, comme ligne d'horizon, nous sortons effectivement de la mesure de l'intérêt seul, pour voguer vers un indéterminé qui se nourrit de l'énergie que concède l'ordre des passions. Si aujourd'hui, comme hier, on peut évoquer ainsi les conditions d'un espace public

¹ Nolla, II, p. 224, j.

démocratique vivifiant, où doit se jouer autre chose que les simples qualités nécessaires à la délibération rationnelle (ainsi de J. Dewey à M. Walzer ou Martha Nussbaum), Tocqueville insiste bien sur la nécessité qu'une société doit éprouver la passion d'elle-même dans son rapport avec les autres sociétés. Ce n'est qu'en se donnant en représentation aux autres nations, qu'une nation peut être sûre que sa représentation d'elle-même attire, séduit et enthousiasme la plus grande part possible de ses citoyens.

La grandeur, conceptuellement, est un *je-ne-sais-quoi* qui se construit par autre chose que la raison instrumentale. Tocqueville accepte le risque que cela suppose, mais sans pouvoir cependant renoncer totalement au raisonnable. S'il célèbre les passions qui soulèvent l'homme et les peuples, il ne peut aussi se défaire d'une certaine défiance à leur endroit: l'ordre passionnel ne doit tout de même pas être laissé à lui-même. Tocqueville ici, reste parfaitement dans sa logique de moniteur des sociétés nouvelles qui en dénonçant telle ou telle tendance de celles-ci, est prêt à "jouer" de tout (de la religion, de la politique étrangère, et donc des passions) pour obvier à leurs conséquences désastreuses selon lui. Son propos éthique, mâtiné de "moralisme", l'empêche de verser sans retenue dans l'exaltation d'un vitalisme ou irrationalisme censés arracher chacun et les peuples à leur asthénie ou dégénérescence.

Le paradoxe est donc alors que les passions, l'ordre de l'irrationnel ou tout au moins le dépassement d'une rationalité instrumentale, sont "récupérés" par un projet réfléchi et raisonné, bref "instrumentalisés". C'est la raison de l'homme nommé Alexis de Tocqueville qui élabore un art qui vise à obvier à l'enfermement de l'individu démocratique dans une raison instrumentale, au point, que même la religion ne saurait apparaître à celui-ci que comme un bon calcul. Et cette raison tocquevillienne, si elle s'enracine dans une conviction immédiate est donc bien encore d'une certaine façon, une raison instrumentale au service de son propre dépassement ponctuel. On peut ainsi par exemple, vouloir la religion pour les sociétés modernes, alors même

que l'on n'a pas la foi, et en sachant qui plus est que celle-ci ne se décrète pas¹. On voudra les émotions collectives, mais ces émotions seront aussi "fabriquées" et finalisées dans la pensée de Tocqueville. A charge de savoir si l'on peut *fabriquer*, ou vouloir politiquement la foi, l'enthousiasme collectif, alors même que ces deux choses ne sauraient, pour l'individu être obtenues en étant voulues par lui-même. Mais c'est peut-être là une définition de la politique ou de la fonction du responsable politique: donner à l'individu une dimension, une ouverture émotionnelle qu'il ne peut pas décider directement pour lui-même. A charge de savoir aussi, si ces émotions seront toujours aussi contrôlables que le souhaite le moniteur ou le responsable politique soucieux de la grandeur d'un peuple. Avec Tocqueville, nous avons bien là pour des raisons tout autant morales que politiques, un jeu singulier de la raison, qui se veut suffisamment lucide pour apprécier ses limites, tant intellectuelles et morales, mais qui néanmoins, ne saurait plus totalement s'en remettre à son autre.

Nous ne sommes plus exactement chez Pascal que l'auteur affectionnait si particulièrement, quant aux limites de la raison, que celle-ci doit être capable de reconnaître, car il ne s'agit plus pour la raison de s'ouvrir uniquement à la transcendance religieuse ou à la simple évidence de ses limites et à l'aveu de sa faiblesse, voire de sa dangerosité². Nous ne sommes pas chez Hegel, bien sûr, car l'affaire ne relève pas d'une Raison qui serait censée assurer l'heureuse dialectique des passions, mais nous sommes bien dans une question de la modernité, qui sans pouvoir fétichiser ou hypostasier la raison, en voyant les dangers mais aussi la nécessité de l'ordre affectif, des émotions individuelles et collectives, tâtonne pour définir les formes de pertinence, et de la raison et de l'émotion, dans la cadre d'une éthique qui considère comme possible et salubre le "dépassement" d'une simple logique de l'intérêt ou le fantasme d'un

¹ Cf. à F. de Corcelle, le 1/08/1850. "Si vous connaissez une recette pour croire, pour Dieu ! donnez-moi-la. Mais que peut la volonté sur les libres démarches de l'esprit ? S'il ne suffisait que de le vouloir pour croire, il y a longtemps que je serais dévot. XV, 2, p. 29.

² Pascal, *Œuvres complètes*, "Pléiade", Gallimard, 1954. p. 1089, 1118, 1136, 1221.

individu qui de fait comme de droit ne serait que rationnel¹. Bref nous sommes dans une modernité où la raison instrumentale a révélé son pouvoir de désenchantement, mais à laquelle il n'est plus guère possible de renoncer, comme instance pratique ou régulatrice.

Ce qui signifie, pour ce qui concerne donc les passions, que l'on pourra rencontrer ce qui peut apparaître comme une valse-hésitation lorsqu'il s'agit de donner un jugement global et définitif en la matière. Ainsi en 1841, peut-il célébrer celles-ci sans ambiguïté. "A mesure que je m'éloigne de la jeunesse, je me trouve plus d'égards, je dirai presque plus de respect pour les passions. Je les aime quand elles sont bonnes, et je ne suis même pas bien sûr de les détester quand elles sont mauvaises. C'est de la force; et la force, partout où elle se rencontre, paraît à son avantage au milieu de la faiblesse universelle qui nous environne. Je ne vois que poltrons qui tremblent à la moindre agitation du cœur humain et qui ne nous parlent que des périls dont les passions nous menacent. Ce sont, à mon avis, de mauvais bavards. Ce qu'on rencontre le moins de nos jours, ce sont des passions, de vraies et solides passions qui enchaînent et conduisent la vie. Nous ne savons plus ni vouloir, ni aimer, ni haïr. Le doute et la philanthropie nous rendent incapables de toutes choses, du grand mal comme du grand bien, et nous voltigeons pesamment autour d'une multitude de petits objets dont aucun ne nous attire, ni ne nous repousse fortement, ni ne nous fixe. Me voilà retombant dans mon mal philosophique."² Mais en 1857, nous pouvons avoir effectivement, un autre son de cloche. "J'ai toujours cru qu'il y avait du danger même dans les passions les meilleures quand elles devenaient ardentes et exclusives. Je n'excepte pas la passion religieuse; je la mettrais même en tête, parce que poussée à un certain point, elle fait pour ainsi dire et plus qu'aucune autre disparaître tout ce qui n'est pas elle et crée les citoyens les plus inutiles ou les plus dangereux au nom de la morale et du devoir."³ Mais si le jugement diffère, c'est bien au nom d'une finalité clairement exprimée; raison et passion n'ont de

¹ Sur cette critique d'un homme de droit rationnel de part en part, et la référence à Pascal, voir J. Elster, *Traité critique de l'homme économique*, Tome II, *L'irrationalité*, op. cit., p. 79-81. Voir aussi pour la même critique, mais sous un autre angle, J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit. p. 165. "L'idée que les hommes sont mus par un souci intelligent et calculé pour leur propre bien est donc un mythe pur et simple."

² A Ampère le 10/08/1841, XI, p. 152.

³ A L. de Kergorlay, le 4/08/1857, XIII, p. 328.

valeur qu’au regard d’une certaine idée de l’homme qui, appelé à être grand, ne saurait se réduire ou se satisfaire pleinement, ni de l’une, ni de l’autre.

Cela étant, il y a bien là aussi, dans ce rapport aux passions, un signe certain d’un certain désarroi de l’auteur lui-même, peu ébloui sans doute par la grandeur napoléonienne, mais incapable de se retrouver dans les valeurs bourgeoises que propose selon lui la Monarchie de Juillet. Et quand bien même ne seraient-elles pas à terme incompatibles avec une société de libertés capable de les défendre, il n’en reste pas moins que ce que Tocqueville éprouve ressemble étrangement à un sentiment d’exister dans un monde qui semble, n’était le triomphe de la race blanche sur les autres parties du monde, de plus en plus désenchanté, sans promesse de sens. “Vous me demandez si je suis satisfait enfin de la grandeur des événements qui semblent se préparer. Non, parce que je songe à notre pays, pour lequel la grande question de la guerre se pose de la manière la plus défavorable qu’on puisse imaginer. Mais si je ne songeais qu’à moi-même, je persisterais à dire que j’aime mieux cet avenir orageux que l’espèce de brouillard étouffant et de mauvaise odeur dans lequel nous vivons depuis notre arrivées à la Chambre”¹. Un bel aveu qui permet de dire que l’humanisme de Tocqueville, et les enjeux de la politique étrangère, pourraient bien, sans qu’il en ait toujours conscience, pour le meilleur comme pour le pire, ne pas s’épuiser dans une seule et définitive requête de liberté mais dans ce “mouvement” qui arrache l’individu et les sociétés à leur marasme moral, aussi capables qu’ils soient de renommer ce marasme “tranquillité publique”.

y: Mais pourquoi plus précisément encore, la politique intérieure, l’exercice des libertés locales, ne suffisent-ils pas à cette entreprise de redressement moral de l’individu démocratique, voire à un besoin de sens si solution politique en la matière il doit y avoir ? Il nous faut revenir sur cette question tant on perçoit d’une part ce qu’elle contient de “critique” pour la philosophie politique moderne qui semble assez souvent rabattre le problème du “sens collectif”

¹ A. F. de Corcelle, le 26/09/1840, XV, 1, p. 148.

sur un problème de politique intérieure ou d'espace public interne, et d'autre part la dangerosité d'une réponse à cette question par la négative. S'il y a une si profonde célébration des libertés locales, de la culture de l'association, chez Tocqueville, à la différence par exemple d'un Benjamin Constant, du rôle central qu'elles peuvent jouer contre l'esprit révolutionnaire, le despotisme centralisateur, cela ne signifie pas qu'elles "épuisent" la revendication de liberté de l'individu.

Eh bien, parce que l'altérité est davantage fédératrice, sans doute, que la simple reconnaissance intérieure, et qu'elle est l'occasion de dépasser une pure logique de défense politique des intérêts particuliers, aussi congruents puissent-ils être, in fine pour un *spectateur impartial*. Ce qui est en jeu ici, c'est bien effectivement la valeur exacte des libertés locales et aussi bien de leurs limites. Merveilleuse école de la liberté, de l'esprit de responsabilité, ces libertés locales sont aussi l'expression d'intérêts trop immédiats trop visibles. Et faut-il le dire, la reconnaissance qu'elles autorisent sont tout de même assez peu dignes de l'homme auquel Tocqueville semble aspirer. "C'est dans la commune, au centre des relations ordinaires de la vie, que viennent se concentrer le désir de l'estime, le besoin d'intérêts réels, le goût du pouvoir et du bruit; ces passions, qui troublent si souvent la société, changent de caractère lorsqu'elles peuvent s'exercer ainsi près du foyer domestique et en quelque sorte au sein de la famille"¹.

Le tableau est tellement idyllique qu'il n'est pas sans susciter un certain malaise. Nous sommes bien dans la première *Démocratie en Amérique* assez loin donc encore des chapitres inquiets déjà cités de la seconde *Démocratie* sur l'inertie possibles des sociétés, qui réclameraient de "grandes et puissantes émotions publiques qui troublent les peuples, mais les développent et les renouvellent"². Nous sommes beaucoup plus proches d'un Rousseau au fond vantant les charmes de la cité, civisme et patriotisme repliés sur sa suffisance, et insoucieux de l'altérité et du grand théâtre des relations internationales. Et pour le dire d'une autre façon, si Rousseau comme Tocqueville croient au bienfait de la clôture contre un cosmopolitisme froid quand il n'est pas tout uniment cynique, il n'en reste pas moins, que Tocqueville, à la différence

¹ I, 1, p. 66

² I, 2, p. 269.

du premier, y ajoute le besoin de la pensée, de la présence, de la perception de la société sur le grand théâtre du monde. L'homme ne peut se contenter de la jouissance paisible et bucolique des libertés locales, des charmes d'une vie citoyenne de proximité. On pourrait dire, qu'à à peu près un demi-siècle de distance, il n'est plus possible d'imaginer une vie politique suffisamment de droit repliées sur la perfection de ses libertés, de son égalité, et oublieuse des autres.

Et il n'est pas plus possible d'imaginer un agrandissement de l'homme dans le cadre de l'espace communal. De toute façon, l'altérité frappe à la porte, comme la politique frappe à celle de la sphère privée. École de la liberté, la vie communale ne peut suffire à exalter celle-ci ou à lui donner un sens qui serve suffisamment la grandeur de l'homme.

Si l'on peut dire que "c'est une même pensée qui a conduit Tocqueville à faire l'éloge de la commune américaine, et Rousseau, celle de la Cité antique"¹, c'est en ajoutant aussitôt qu'il s'agit pour Rousseau d'abord de bonheur, alors Tocqueville recherche, lui, la grandeur. La clôture chez Tocqueville ? Certainement, nous avons là une évidence. "Tocqueville reprend à son compte l'idée qu'il faut impérativement fermer l'espace public afin d'y maintenir une vie politique véritable et des liens sociaux intenses"². Sauf que le patriotisme de Rousseau n'est pas le sien. S'il peut donc dire qu'il est "convaincu qu'on sert mieux les intérêts de l'espèce humaine en ne donnant à aimer à chaque homme qu'une patrie particulière qu'en voulant l'enflammer pour le genre humain, qu'il ne considérera jamais quoi qu'on fasse que d'une vue éloignée, incertaine et froide"³, cela n'a pas exactement le même sens que lorsque Rousseau, dans son *Économie politique* peut écrire: "Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous en saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celle d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité"⁴. Le temps des petites

¹ Daniel Jacques, *Tocqueville et le problème de la clôture politique*, in, The Tocqueville Review / La revue Tocqueville. *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*; textes réunis par Laurence Guellec, Sciences Po Les presses 2005, p. 372.

² *Ibid.* p. 373.

³ II, 2, p. 347.

⁴ J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, Pléiade, Gallimard, T. III, p. 254.

nations est terminé, et c'est précisément à cause de cela que si l'intérêt de Tocqueville pour l'esprit communal peut s'apparenter au civisme rousseauiste de la cité, il ne saurait s'y réduire. Il est temps de voir plus large, et un héroïsme qui s'en tiendrait à cet espace-là aurait désormais vraiment quelque chose de dérisoire. La pensée de l'individu entre les deux penseurs n'est pas la même. Tous deux prennent acte de l'humanité, tous deux savent voir la nécessité de la particularité, comme activatrice morale, mais avec Rousseau nous semblons être encore dans la *Gemeinschaft* de Ferdinand Tönnies, cette communauté organique des liens de sang, de voisinage et d'amitié¹.

Avec Tocqueville, nous avons un libéral peu soucieux d'une affiliation traditionnelle, quoique le notable en lui ne dédaigne pas les charmes et les nostalgies nobiliaires de la généalogie, et nous avons aussi le penseur politique qui a pris acte du dépassement nécessaire de l'espace un peu trop communautaire sans doute désormais incapable d'être le véritable espace public aux dimensions donc de ce qui est requis pour que l'homme s'élève au moins à la hauteur de son intérêt bien compris. De même que le temps des petites nations heureuses et libres est dépassé, de même la suffisance de l'espace des libertés communales ne saurait être le *terminus ad quem* d'une pensée politique d'aujourd'hui.

Un homme qui ne verrait pas au-delà de l'esprit communal ne serait pas un homme aujourd'hui ayant pris la mesure des conditions politiques dont il dépend. Tocqueville est l'homme moderne de la *Gesellschaft*, de la société faite de véritables individus qui doivent réinventer les liens qui constituent leur vivre-ensemble, recréer une proximité qui prenne acte des valeurs qui ne peuvent plus être celles de la petite cité frugale et vertueuse, de la petite société montagnarde et savoyarde si chère sans doute au cœur et aux rêves du philosophe genevois. Sans doute est-ce dans cet écart entre Rousseau et Tocqueville que l'on peut prendre toute la mesure de l'évolution du problème politique. Avec ce dernier auteur, aussi centripète que soit l'Etat, il ne

¹ Ferdinand Tönnies (1855-1936) Pour un aperçu rapide de l'opposition entre *Gemeinschaft* d'une part et *Gesellschaft* d'autre part chez cet auteur, on pourra consulter P.-J. Simon, *Histoire de la sociologie*, Quadrige manuels, PUF, 2008 p. 433-440.

peut plus se permettre d'ignorer l'extérieur. Aussi individualiste que soit au départ l'homme démocratique, il ne peut plus ignorer cet espace. C'est en envisageant celui-ci qu'il devrait pouvoir accéder aussi bien à la lucidité sur ce dont dépend son destin personnel, et encore s'agrandir en s'identifiant affectivement avec cette clôture qui permet l'existence des libertés.

Qui plus est, ce qui peut être humainement satisfaisante dans ces libertés locales, est aussi ce qui peut donc vous détourner en fait de la vie publique nationale, alors même que de celle-ci dépend beaucoup le sort de celles-là. On peut imaginer ainsi que la décentralisation puisse être une stratégie de l'Etat pour disperser et "localiser" les ambitions. C'est ainsi du moins que Tocqueville peut voir les effets concrets et qu'il pense bénéfiques du fédéralisme; en accroissant les libertés locales, on tient un moyen de détourner les ambitions qui pourraient "viser" le pouvoir en place. "Du reste, le gouvernement central ici n'est presque rien. Il ne s'occupe que de ce qui a rapport à l'ensemble de l'Etat, les localités arrangent à elles toutes seules leurs affaires. C'est ainsi qu'ils ont rendu la république praticable. L'ambition particulière trouve partout à sa portée un petit centre d'action où son activité peut s'exercer sans danger pour l'Etat".¹

Si les libertés locales, la culture d'associations, cultivent, développent, mûrissent l'esprit de liberté, si ce rapport concret des individus entre eux, leur "agrandit" le cœur et l'esprit², tout cela, il faut bien le reconnaître, peut-être aussi une diversion pour des ambitions plus hautes qui questionneraient le pouvoir central en place. Ce "local" serait l'occasion d'une *petite* reconnaissance, la notoriété du notable, la proximité de l'entraide, un lien "chaud", pratique et à la hauteur de l'estime de soi de chacun. Ce qui dit Tocqueville, c'est que l'homme a aussi besoin d'un lien "'haut", grâce auquel il se grandit et construit un autre lien "chaud", moins utilitaire ou pratique avec les autres que le premier. Il ne s'agit certes pas de sous-estimer, encore moins de mésestimer la culture d'association qui, chez Tocqueville, entre liberté individuelle et liberté politique, occupe dans son œuvre, à la différence de celle de B. Constant³, une place essentielle,

¹ Lettre à son père, le 4/07/181, XIV, p. 113-114.

² I, 2, p. 115.

³ Voir Lamberti [1983], p.104-105.

comme espace, école, et expression de la liberté, face au pouvoir de l'Etat. Il s'agit de dire que l'association n'élargit pas suffisamment l'individu au goût de ce libéral. Mais il s'agit ici tout de même de noter, que l'association reste inférieure d'un point de vue moral à l'idée de patrie ou de nation.

Et puis, il y a aussi autre chose. Si l'on doit prendre au sérieux l'ordre des relations internationales, ce n'est pas seulement parce qu'elles ont l'occasion d'une dramatisation du politique, c'est aussi plus prosaïquement, dans la logique de l'intérêt particulier, donc, parce que celui-ci influe au fond beaucoup sur la politique intérieure. Ne serait-ce qu'au travers par exemple de la simple nécessité et finalité de l'Etat ou de la politique.

Il y a bien un effet en cascade de la prise de conscience de ce dont dépend au fond mon existence individuelle et la satisfaction de ses valeurs. Il s'agit d'agrandir mon horizon, de reculer la perception des conditions de satisfaction de mon intérêt particulier, dans le temps même où je dois aussi me donner une nouvelle éthique. Mais celle-ci suppose celui-là, car pour Tocqueville, selon sa formule, l'individualisme est moins l'expression "d'un sentiment dépravé" que "d'un jugement erroné"¹. Il n'empêche. Même si il est vrai que dans l'absolu, le destin de mon existence individuelle dépend de la situation internationale, il s'agit là d'une prise de conscience intéressée qui restera toujours assez faible, autant que peut l'être par exemple l'idée d'humanité au regard de la chaleur de celle de patrie ou de localité. Il vaut mieux, plutôt que de compter ici sur un intérêt bien compris, jouer sur le registre des émotions collectives et des passions. Il vaut mieux proposer un projet qui émeuve qu'un projet qui se donnerait uniquement comme la conclusion d'un intérêt bien compris. Le sens l'emporte sur le calcul, l'appel direct à la grandeur l'emporte sur le souci de flatter un intérêt qui au fond ne créerait pas les conditions nécessaires à une véritable et durable culture de la liberté.

C'est bien en passant par le registre des passions que l'on sauvera la liberté, beaucoup plus qu'en s'échinant à montrer que la liberté est le moyen nécessaire de satisfaire les

¹ I, 2, p. 105.

appétits matériels. Surtout si l'on tient compte du fait que la liberté, en fait, ne produit sûrement ses effets positifs (prospérité et confort) à la longue que pour autant que celle-là n'est pas recherchée pour celle-ci. Ceux qui veulent les biens matériels, peuvent voir qu'ils supposent la liberté, mais ils l'oublieront trop aisément, tant cela demande un esprit ouvert que la passion des jouissances matérielles et la mollesse de l'âme ont tendance à resserrer. "Je ne crois pas non plus que le véritable amour de la liberté soit jamais né de la seule vue des biens matériels qu'elle procure; car cette vue vient souvent à s'obscurcir. Il est bien vrai qu'à la longue, la liberté amène toujours, à ceux qui savent la retenir, l'aisance, le bien-être, et souvent la richesse; mais il y a des temps où elle trouble momentanément l'usage de pareils biens; il y en a d'autres où le despotisme seul peut en donner la jouissance passagère. Les hommes qui ne prisent que ces biens-là ne l'ont jamais conservée longtemps."¹

Et l'on pourrait donc dire, d'une certaine façon, que c'est bien là, comme certains auteurs l'ont bien vu², un des enjeux du problème de la motivation et de la décision dans l'œuvre de Tocqueville. Il faut que l'homme démocratique recherche, comme valeurs absolues, ce qui dans son étiage moral ne peut apparaître que comme *moyen* pour ses valeurs matérielles, alors que ce n'est effectivement, comme nous l'avons déjà dit, qu'en les voulant pour elles-mêmes qu'elles seront les moyens adéquats, et les seuls moyens, d'une satisfaction durable de ces mêmes besoins et désirs ordinaires et matériels. Ce qui est vrai pour la liberté serait aussi vrai pour la recherche désintéressée³ ou la religion. C'est en étant capables de voir l'absolu en autre chose qu'en ses valeurs matérielles et corporelles, qu'il pourra *aussi* satisfaire véritablement celles-ci⁴.

Mais ces passions positives, ces beaux enthousiasmes, notons-le, ne semblent ne se développer ou fleurir jamais aussi aisément qu'en situation de *péril* ou de *crise*; des crises qui ne doivent pas néanmoins être trop aiguës, au point d'engendrer une panique qui ferait descendre

¹ II, 1, p. 217.

² J. Elster, *Traité critique de l'homme économique*, Tome II, *L'irrationalité*, op. cit., p. 87-90.

³ I, 2, p. 51.

⁴ I, 2, p. 154.

l'homme ou les peuples en dessous d'eux-mêmes¹. Il y a d'une part un projet politique qui peut créer des émotions communes, et il faut bien que la volonté puisse quelque chose contre certaines tendances naturelles de la démocratie, et il y a aussi ce qui relève de l'histoire, que personne ne choisit ou ne peut appeler de ses vœux, mais qui de fait, sait relever ou réveiller les qualités les plus hautes, ou flatter les passions les plus viles.

Tout se passe donc ainsi comme si il y avait à ce propos trois pédagogies à l'œuvre dans Tocqueville. L'une se contenterait d'éclairer l'intérêt particulier, en montrant que le souci de préserver la liberté n'est pas un luxe mais la nécessité pour assurer bien-être et prospérité, et que pour préserver ces libertés, il faut certes s'occuper de la vie publique, bien évidemment, mais aussi se sentir concerné par l'extérieur, par la politique étrangère, puisque les relations internationales relevant de la "chose publique" influent d'une façon ou d'une autre sur nos affaires personnelles. Il s'agirait de sortir d'un "*court-termisme*" rationnel. Mais nous avons vu les limites que Tocqueville sait voir dans cette pédagogie qui ne quitte pas la perspective d'une instrumentalisation rationnelle de la liberté.

La seconde pédagogie consiste à éclairer directement les individus par la pratique des libertés publiques et locales, pratique qui donne le goût de la liberté, et qui en l'éduquant, préserve la société des abstractions des menées révolutionnaires². Il s'agit, non plus de calculer, mais d'éveiller une motivation. Ces libertés créent un sentiment du collectif, qui peut, par un passage à la limite, rendre les hommes démocratiques non seulement capables sans doute des petits sacrifices que suppose toujours leur préservation³, mais aussi éveiller des "passions" des plus énergiques, bien au-delà de celles qui ne visent que le bien-être, passions qui les rendront capables de résister aux tentations despotiques qui se flattent du développement de l'individualisme. "La liberté seule, au contraire, peut combattre efficacement dans ces sortes de sociétés les vices qui leur sont naturels et les retenir sur la pente où elles glissent. Il n'y a qu'elle

¹ I, 1 p. 206; I, 2, p. 25.

² Voir I, 2, p. 112.

³ I, 2, p. 103.

en effet qui puisse retirer les citoyens de l'isolement dans lequel l'indépendance même de leur condition les fait vivre, pour les contraindre à se rapprocher les uns les autres, qui les réchauffe et les réunisse chaque jour par la nécessité de s'entendre, de se persuader et de se complaire mutuellement dans la pratique d'affaires communes. Seule elle est capable de les arracher au culte de l'argent et aux petits tracasseries journaliers de leurs affaires particulières pour leur faire percevoir et sentir à tout moment la patrie au-dessus et à côté d'eux; seule elle substitue de temps à autre à l'amour du bien-être des passions plus énergiques et plus hautes, fournit à l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richesses, et crée la lumière qui permet de voir et de juger les vertus et les vices des hommes.

Les sociétés démocratiques qui ne sont pas libres peuvent être riches, raffinées, ornées, magnifiques mêmes, puissantes par le poids de leur masse homogène; on peut y rencontrer des qualités privées, de bons pères de famille, d'honnêtes commerçants et des propriétaires très estimables; on y verra même de bons chrétiens, car la patrie de ceux-là n'est pas de ce monde et la gloire de leur religion est de les produire au milieu de la plus grande corruption des mœurs et sous les plus mauvais gouvernements: l'empire romain dans son extrême décadence en était plein; mais ce qui ne se verra jamais, j'ose le dire, dans des sociétés semblables, ce sont de grands citoyens, et surtout un grand peuple, et je ne crains pas d'affirmer que le niveau commun des cœurs et des esprits ne cessera jamais de s'y abaisser tant que l'égalité et le despotisme y seront joints.¹ Texte d'une netteté définitive et qui montre aussi bien les limites de la religion, de la dématérialisation qu'elle autorise, et le sens des libertés qui ne saurait être seulement la jouissance consumériste d'elles-mêmes, mais une véritable source de chaleur pour un collectif digne des sociétés modernes.

La troisième pédagogie porterait plus directement sur l'extérieur, là où la nation peut plus aisément se mettre en scène, se représenter elle-même à elle-même, et se proposerait alors de susciter l'enthousiasme plus directement, par-delà l'intérêt, de fabriquer du sens, un

¹ II 1, p. 75

“collectif” dramatisé au lieu de n’être qu’un collectif local et satisfaisant pour mon ordinaire, peut-être un peu trop satisfaisant. Sauf que dans cette deuxième option, il s’agit de construire un rapport passionnel avec l’extériorité, de créer du sens sur l’horizon des autres puissances, au risque que cette construction du sens ne devienne occasion de rivalités et dérives belliqueuses. On se rappellera néanmoins que l’intérêt lui non plus n’est pas exempt, tant son calcul est problématique (à court, moyen ou long termes ?) de légitimations possibles d’une certaine politique belligène.

Il y aurait bien une autre attitude chez Tocqueville, qui consisterait, sans provoquer de “difficiles et périlleuses affaires”¹, sans vouloir encore moins la guerre, à savoir toutefois prendre acte de leurs effets salvateurs sur le plan moral. Ce qui expliquerait et légitimerait le jugement énoncé déjà cité : “Je ne veux point médire de la guerre ; la guerre agrandit presque toujours la pensée d’un peuple et lui élève le cœur”². On peut apprécier les effets bénéfiques d’une situation que l’on ne doit que s’interdire de désirer. Et il y a sans doute de cela chez Tocqueville, bien évidemment, comme chez tous les experts en “grandeur” qui au demeurant peuvent se méfier de la nécessité dialectique des philosophes. Mais ce n’est plus là à proprement parler une pédagogie, plutôt une stratégie et un sens moral des opportunités dramatiques, mais qui ne correspond guère au volontarisme de l’auteur.

Une société est toujours face à l’autre, et il s’agit bien plutôt donc de savoir jouer de l’altérité de droit, qui est déjà de fait l’occasion de quelques tensions. Ce qui peut menacer peut aussi moralement sauver. La concurrence, la compétition peuvent être en elles-mêmes une bonne chose, moralement et politiquement, quand bien même ces effets bénéfiques n’intéressent guère, généralement, les thuriféraires de la compétition économique.

Et pour illustrer l’usage qu’entend faire Tocqueville de l’altérité que représente une autre puissance, il suffirait de revenir sur l’exemple de la construction du chemin de fer Paris-

¹ I, 2, p. 255.

² I, 2, p. 274.

Cherbourg, aussi peu exaltant que soit en lui-même un tel dossier. Mais il faut savoir aussi que la rhétorique est une arme, et qu'inscrire un dossier dans un vocabulaire un peu emphatique peut-être parfois un moyen de le faire avancer. En l'occurrence, exalter la *grandeur* maritime de la France, c'est désigner² en fait immédiatement un adversaire, l'Angleterre. Un adversaire contre lequel, certes, comme nous l'avons évoqué ailleurs, l'invention de la vapeur pourrait bien permettre de modifier la donne¹, et un adversaire devant lequel pouvoir rendre les coups est peut-être le meilleur moyen de les prévenir et donc d'éviter la guerre². C'est aussi, à un autre moment, se donner l'occasion de rendre hommage au peuple Américain qui républicain, comme l'est devenu la France, pourrait nous aider à nous délivrer de la tyrannie que fait régner la puissance anglaise³. C'est enfin donc légitimer la construction d'une ligne, fût-ce avec des capitaux anglais (et qui sera achevée en juillet 1858). L'argumentation est alors assez claire. Cette ligne nécessaire à la *grandeur* de la France doit être l'occasion de transcender les jalousies locales et les considérations de budget. Il s'agit d'un double enjeu national: le développement du commerce intérieur d'une part, et la capacité à acheminer des troupes depuis Paris (puisque l'on veut concentrer les troupes à Paris) jusqu'à Cherbourg en cas de guerre avec l'Angleterre. La construction d'un chemin de fer, voilà donc un exemple de ce qui concerne et la sécurité et la grandeur de la France⁴. Grandeur politique à l'extérieur, unité à l'intérieur, prospérité peuvent aller de pair. Cela étant, un tel exemple, on le reconnaîtra, peut laisser quelque peu dubitatif. La grandeur de la France peut faire rêver, l'Angleterre peut être un ennemi que l'on déteste, un chemin de fer n'est pas directement un fantasme des plus exaltants. Mais lorsque les passions nationales sont déjà là, peu suffit à faire résonner une corde sensible et à la mettre au diapason d'un concert belliqueux.

C'est précisément pour cela que la politique étrangère doit être plus "sensible" aux citoyens, c'est pour cela qu'elle doit frapper l'imagination, si l'on veut qu'elle les fasse sortir de

¹ *Rapport sur le projet de chemin de fer de Paris à Cherbourg*, 1844, X, p. 638.

² *Idem*, X, p. 640.

³ Banquet électoral du 19/03/1848, III, 3, p. 45.

⁴ *Discours prononcé le 6/09/1850 pour la réception du président de la république à Cherbourg*, X, p. 709.

leurs petites ambitions, des petites ambitions qui en repliant l'homme sur lui-même se désintéresse de la chose publique. Au fond l'homme démocratique connaît l'envie et la vanité, mais il manque d'orgueil, c'est-à-dire d'exigence à l'endroit de lui-même. La politique étrangère serait l'occasion de lui donner un but qui le relèverait moralement. Et l'orgueil, à tout prendre, n'est pas une passion à dédaigner, pour autant que l'on sache en jouer convenablement¹.

On a beau savoir que la liberté est la fin des ambitions de Tocqueville, sa grande passion, qu'il veut voir en elle la source et la condition nécessaire de la véritable grandeur, on ne peut s'empêcher parfois de soupçonner que par-delà le souci de défendre les libertés, il y a un souci moral qui se concentre en lui directement sur la vulgarité de fond, la faiblesse, la dévitalisation et l'uniformité des âmes démocratiques, indépendamment de leurs liens avec cette fameuse liberté. Il s'agit ni plus ni moins de trouver une dramatisation de l'existence qui nous sorte de ce marasme moral, qui effectivement, entre autres choses, nuit inexorablement aux libertés. Et pour ce faire, Tocqueville est prêt à fabriquer un lien d'identification qui pourrait paraître aujourd'hui somme toute un peu excessif, voire ridicule, sinon franchement suspect. Car d'une certaine façon, il ne serait pas interdit, en adoptant une attitude sceptique, de prétendre que nous ne sommes pas très loin du rapport que Tocqueville veut parfois voir s'établir entre le valet et son maître dans une société aristocratique, le serviteur finissant par se grandir en s'oubliant lui-même, en s'identifiant à la gloire de son maître, prêt ainsi à se "repaître sans cesse d'une grandeur empruntée"².

Sauf que les grandes personnalités semblent vouées à disparaître ou seront rares dans les sociétés démocratiques, et que l'identification à la patrie ou à la nation, à l'Etat, si elle provoque une gloire par emprunt, si elle peut être salutaire moralement, peut très bien aussi être une chausse-trappe morale pour l'individu, préférant une "promotion" par cette identification imaginaire, jusqu'au sacrifice s'il le faut, mais en se négligeant comme individu ; cet individu qui

¹ Déjà cité, I, 2, p. 255..

² Cf. I, 2, p. 187-188, voir aussi sur ce point -Boltanski L., Thévenot L., *De la justification, Les économies de la grandeur*, Gallimard, 1991, p. 117, 118 .

selon Tocqueville, a aussi à faire aussi preuve de responsabilité personnelle et d'autonomie intellectuelle. Peut-être cet auteur a-t-il sous-estimé l'importance que la question du sens pouvait prendre dans nos sociétés modernes, en "jouant" non pas au profit des libertés, mais soit comme requête distinguée et aménagement intellectualisée d'un hédonisme assez plat, soit comme hystérie pathétique, belligène et criminogène.

Quoi qu'il en soit, on ne peut ici qu'insister sur ce passage¹, où la politique étrangère se voit convoquée pour veiller à la santé morale d'un peuple, à l'agrandissement moral des individus qui le composent et cherche à lui donner les remèdes qui lui seraient convenables. La santé morale d'un peuple semble alors devoir dépendre de son rapport avec les autres peuples. Et comment penser ce rapport, s'il doit l'être sous le vocable de grandeur, sans entrer dans des relations pour le moins problématiques, puisque la grandeur des uns va devoir se comparer avec celle des autres, ouvrant la porte à une grandeur s'inscrivant dans une perspective relationnelle de l'envie ou de la rivalité, la grandeur des uns supposant toujours la moindre grandeur des autres ?

Si dangereuse peut apparaître cette pédagogie de la grandeur qu'il nous faut encore sans doute revenir sur une alternative possible. Il s'agit bien évidemment de la religion déjà évoquée plus haut. Celle-ci ne serait-elle pas une force moralisatrice moins dangereuse pour la paix et les libertés qu'une certaine politique étrangère trop volontariste ?

z: Les limites de l'option religieuse. On sait qu'une des ambitions les plus hautes de Tocqueville, et ce qui lui apparaît comme une urgence, n'est autre que la réconciliation du sentiment libéral avec le sentiment religieux. Il ne cessera de le dire, et les occurrences que nous avons déjà pu rencontrer dans son oeuvre ne manquent pas. Ainsi, par exemple dans une lettre à son frère, peut-il déclarer. "Mon plus beau rêve en entrant dans la vie politique, c'était de contribuer à la réconciliation de l'esprit de liberté et de l'esprit de religion, de la société nouvelle et du clergé"². Il n'y aura pas de société libre sans religion, et cette affirmation est bien la mise en

¹ I, 2, p. 255.

² A Edouard, lettre du 6/12/1843, XIV, p. 236 .

cause, d'une certaine façon, de tous les fondamentaux d'une certaine option républicaine de la société. "Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie"¹. Sans croyances dogmatiques capables d'arracher l'homme démocratique au culte exclusif des valeurs matérielles et de l'intérêt immédiat, pour le rendre ainsi capable de préserver ces libertés qui réclament toujours un certain esprit de sacrifice². Il le répétera encore sur un ton plus pessimiste au regard de l'actualité dix ans plus tard "... Un homme aussi convaincu que je le suis que la véritable grandeur de l'homme n'est que dans l'accord du sentiment libéral et du sentiment religieux, travaillant à la fois à animer et à contenir les âmes, et dont la seule passion politique avait été depuis 30 ans d'assurer cet accord."³ Nécessité dont la formulation était assez vague, pour ses contemporains, tant ceux-ci éprouvaient de la difficulté à identifier cette "religion" dont il dessinait le rôle, mais que les contemporains ne pouvaient que rapporter à une église bien définie et guère libérale, en l'occurrence la catholicisme en France⁴.

La religion est donc ce qui permet à l'homme d'atteindre à la grandeur morale, à une certaine forme de grandeur. Mais s'agit-il de la même grandeur que celle que l'individu peut atteindre en s'identifiant à un projet politique qui serait une certaine forme de projection vers l'extérieur. La question est sans nul doute d'importance. Et pour deux raisons essentielles. La première est que le vocable de grandeur ou la revendication de grandeur dans le discours politique ne laisse pas, on ne le sait que trop, de soulever une certaine inquiétude, même une fois dit que la liberté de l'individu ne devra pas souffrir essentiellement de cette adhésion à la grandeur d'un projet collectif mais bien au contraire y trouver un dépassement de soi salvateur. La seconde est que la compossibilité de la religion avec la liberté ne va peut-être pas de soi, et que celle de la religion avec la culture démocratique ne le va pas davantage. Que Tocqueville y avance là une de

¹ I, 2, p. 29.

² I, 2, p. 103.

³ A F. de Corcelle, le 17/09/1853, XV, 2, p. 81.

⁴ Voir F. Mélonio, [1993] p. 112-115.

ces thèses les plus délicates, mais auxquelles il tient le plus, ne doit pas nous surprendre.

Si les sociétés démocratiques sortent inexorablement de la religion, si l'on se défie désormais d'une politique étrangère trop soucieuse de grandeur, et si l'on veut avec Tocqueville considérer que renoncer à la grandeur c'est mettre en péril à plus ou moins long terme la liberté et les libertés, il n'est pas absurde de manifester alors une certaine inquiétude. Pour accroître celle-ci il suffirait de laisser entendre que la religion n'est peut-être pas exempte de dérives bellicistes, que les besoins religieux, inhérents à l'âme humaine ont besoin de se manifester d'une façon ou d'une autre, fût-ce par la mise en place d'une religion séculière monstrueuse, et se dessinerait alors un schéma assez étrange. Mais pour ce qui concerne la logique intrinsèque de l'œuvre de cet auteur, on comprend aisément pourquoi la religion ne peut être suffisante.

Certes donc, la religion répond à un besoin de l'âme qu'il est vain de nier, et qu'il est vain de croire appeler à disparaître avec le progrès des Lumières. L'athéisme, le matérialisme ne sont pas seulement des erreurs, mais bien plutôt des pathologies de l'esprit¹ qui exposent les sociétés qui semblent en être victimes, à de singuliers symptômes que Tocqueville s'emploie à décrire. Si les américains ne semblent songer qu'à s'enrichir, il n'empêche que ce sont les français qui au nom du bien-être sont prêts à toutes les renonciations. Ainsi de la réussite somme toute assez aisée du coup d'Etat du 2/12/1851. "Il était inutile aussi de me faire savoir que les populations s'arrangeaient très bien du nouveau régime et le tenaient d'avance quitte de la liberté et de la légalité. Je savais cela, car je connais cette France fatiguée, énervée, à moitié pourrie, qui ne demande qu'à servir sous celui qui assurera son bien-être matériel"².

Mais d'une part elle ne doit pas, aussi nécessaire soit-elle, chercher à s'allier au pouvoir politique, ou tirer de lui son autorité, voire ses subsides³, sous peine de se compromettre ou de se discréditer, d'autre part de fait, elle a tendance à négliger les vertus du citoyen, et enfin,

¹ I, 2, p. 151. Sur la thèse inverse, il est inutile de commencer de donner des références. Comme exemple récent de position athée "conséquente" et "radicale", soulignant la dangerosité et la stérilité de la religion, voir Richard Denkins, *Pour en finir avec Dieu*, coll. tempus, Editions Perrin, 2009.

² A Edouard, le 7/12/1851, XIV, p. 271.

³ Voir, I, 2, p. 153.

historiquement force est de constater qu'elle a même pu ou su s'accommoder assez aisément de l'esclavage qui semble assez contradictoire avec sa proclamation de l'égale dignité de tous les êtres humains. Ce qui explique l'inquiétude de Tocqueville, en général, à l'endroit d'un pouvoir qui irait jusqu'à fonctionnariser la religion, après avoir accaparé l'éducation des enfants et pendant qu'il s'apprête à devenir le plus grand industriel du pays. "Je ne crains pas non plus d'avancer que, chez presque toutes les nations chrétiennes de nos jours, les catholiques aussi bien que les protestantes, la religion est menacée de tomber dans les mains du gouvernement"¹. Et parlant des souverains: "ils ôtent au clergé ses propriétés, lui assignent un salaire, détournent et utilisent à leur seul profit l'influence que le prêtre possède ; ils en font un de leurs fonctionnaires et souvent un de leurs serviteurs, et ils pénètrent avec lui jusqu'au plus profond de l'âme de chaque homme"(ibid.). A défaut ou en attendant d'être eux-mêmes l'objet de cette religion, au travers du culte de la personnalité, ou en sacralisant une cause et une idéologie, avec ses saints et ses martyrs, peut-être. Ce qui explique l'agacement de notre auteur, pour ne pas dire davantage lorsque l'Eglise, passe à côté du train de l'histoire, en s'obstinant à refuser ouvertement et publiquement des institutions libérales. Si le christianisme a tendance à négliger la morale civique, à l'origine comme aujourd'hui encore : "Les devoirs entre eux en tant que *citoyens*, les obligations du citoyen envers la patrie, les vertus publiques en un mot me paraissent mal définies et assez négligées dans la morale du christianisme. C'est là, me semble-t-il, le côté faible de cette admirable morale, de même que c'était le seul côté vraiment fort de la morale antique"², il a encore bien plus tort de s'installer dans une attitude de déférence à l'endroit des autorités despotiques³, ou de chercher à préserver en son sein des institutions aussi anti libérales que pouvait le faire Pie IX. Tocqueville, plus que d'autres, doutera de la capacité des institutions ecclésiastiques de son temps à être ce précieux allié dont la culture libérale aurait besoin. "Et quant au clergé, que de prêtres, après avoir découvert en 1848 que la devise de la république remontait à l'Evangile, traitent

¹ I, 2, p. 312.

² A. A. de Gobineau, lettre du 5/09/1853, IX, p. 46; voir aussi lettre à Mme. Swetchine du 10/09/1856, XV, 2, p. 292

³ Voir III, 2, 494 (1844).

aujourd'hui la république et la liberté comme des péchés mortels ; après avoir réclamé vingt ans un enseignement libre, trouvent excellent de laisser asservir l'enseignement, toujours prêts à approuver la servitude publique, pourvu qu'on leur abandonne un lambeau de la tyrannie ! Vous me direz que ni tous les légitimistes ni tous les prêtres ne sont ainsi. Je le sais bien. Mais ceux qui ont des sentiments contraires sont réduits à l'inaction et au silence."¹

Comprenons de façon plus générale, qu'un certain catholicisme en France en délicatesse à Rome, aura pu trouver en Tocqueville une référence, avant que le comte de Montalembert (1810-1870), rompant publiquement avec l'Empereur, en décembre 1852², se déclare sans ambages l'héritier de Tocqueville. "La religion, avons-nous dit cent fois, a besoin de la liberté ; mais avons-nous toujours ajouté : la liberté : la liberté a non moins besoin de la religion ; et plus, mille fois plus que toute autre de la liberté démocratique [...]. C'est pourquoi Tocqueville, cet illustre contemporain, que l'on cite déjà comme un ancien, a prononcé cette sentence immortelle : "plus l'homme s'accorde de liberté sur la terre, plus il doit s'enchaîner du côté du ciel"³. Si la religion est une nécessité, il faut dans le même temps une séparation claire du spirituel et du temporel. La culture de liberté que la religion peut développer ne doit plus être corrompue ou compromise par une alliance de l'Eglise avec le despotisme. Il faut éviter que le discrédit frappant une Eglise illibérale ne devienne un discrédit frappant la religion elle-même. Mais la spiritualité qu'autorise la religion n'épuise pas les attentes du projet tocquevillien.

Bref, la religion peut moraliser, aider à préserver une certaine force de caractère face aux valeurs matérielles, elle nous enseigne à voir plus loin que l'ordinaire, mais elle ne nous aide aucunement nécessairement directement à développer une culture des libertés du citoyen. Soit l'Eglise sert les adversaires de la liberté, soit elle ne pense qu'à elle-même, soit libérale, elle oublie tout de même les valeurs du citoyen. Et ce n'est que très ponctuellement qu'il peut en

¹ A F. de C. 13/05/1852, XV, p. 55).

² Sur sa brochure, *Les intérêts catholiques au XIX^e siècle*, parue le 20 octobre 1852, et qu'évoque Tocqueville dans une lettre à F. de Corcelle du 7/12/1852, XV, 2, p. 61, voir la note 2 de la même page.

³ 1863: cité par F. Mélonio, *Tocqueville et les Français*. 1993, Aubier, Paris, p. 170.

venir à remettre en cause cette affirmation constante. “Je n’ai presque jamais causé avec un prêtre allemand ou français, sans apercevoir que l’opinion qu’il se faisait des institutions, l’impression qu’il recevait des événements et des hommes, dépendait absolument de l’intérêt plus ou moins grand, plus ou moins probable, plus ou moins prochain que l’Eglise lui paraissait y avoir. Les plus petites considérations dans ce sens l’emportaient toujours sur les plus importantes en l’autre. Je les trouvais d’admirables citoyens, mais leur cité était la Jérusalem nouvelle et non l’Allemagne ou la France. Je ne prétends pas, assurément, que ce patriotisme-là soit inconciliable avec l’autre, ni même que dans certaines âmes et dans certains temps ils ne puissent s’échauffer l’un par l’autre. Combien de grandes passions, d’actes héroïques sont nés de l’embrasement que ces deux feux réunis ont fait naître dans le cœur d’un individu ou d’un peuple ! Je dis que, de nos jours, cela ne se voit guère et que rien n’est pour moi un plus grand sujet de douleur et de troubles. Le clergé français de l’Ancien Régime que je commence à bien connaître et qu’en général on juge trop sévèrement, n’était pas ainsi”¹.

Comprenons que si l’Eglise peut, pour Tocqueville, tendanciellement éloigner l’homme du souci de ses devoirs de citoyen, en général, de façon proportionnelle à sa volonté de l’amener à se soucier de ses devoirs de croyant, ou de père de famille et d’époux, si elle peut l’amener à négliger donc l’espace public au profit d’un autre monde ou de sa vie privée, cela n’enlève rien à sa valeur politique indirecte ; celle qui consiste, en habituant l’individu à se dématérialiser, à se garder de la fascination pour les jouissances matérielles qui ne peut qu’inciter à la soumission, et compromettre ses libertés de citoyen.

Il n’attend pas que l’Eglise ou la religion chantent les valeurs de la vie publique, il est seulement convaincu que l’homme a besoin d’une certaine spiritualité pour renforcer son appétence de liberté. En cela, il faut le reconnaître, il n’est pas exactement dans le schéma des catholiques libéraux, soucieux avant tout des institutions religieuses et de leur “message”. Il peut donc s’inquiéter sérieusement du dédain de l’Eglise pour les valeurs civiques, et même pour les

¹ Voir ainsi, XV, 2, p. 124, lettre à F. de Corcelle. du 23/10/1854:.

institutions libérales, tout en réaffirmant cependant la nécessité de la religion, à terme, pour les libertés elles-mêmes. De même qu’il pouvait reconnaître certaines religions absurdes ou fausses et en souligner la valeur morale à terme, il peut reconnaître le peu de souci pour la vie publique de l’Eglise, voire prendre acte de son hostilité à une culture libérale, à une éducation libérale, et néanmoins, en réaffirmer la nécessité morale. L’intérêt de la religion n’est pas dans ce qu’elle proclame comme dogmes, l’intérêt de l’Eglise n’est pas dans ses positions politiques, son intérêt est dans cet effet moral qu’elle secrète moralement, inévitablement, pour autant qu’elle ne se discrédite pas en apparaissant comme n’étant rien d’autre que la courroie de transmission d’un pouvoir qui ne rêve, de toute évidence, que d’endormir les énergies dans les jouissances matérielles et le culte de la vie privée. Bref, le souci de Tocqueville doit être compris comme étant celui d’un homme qui sait très bien que la religion peut conduire à dématérialiser l’homme sans pour autant l’accomplir véritablement et lui garantir sa grandeur. Si la religion est bien pour lui un “parapet”, un vecteur, l’humus de la liberté, elle n’est pas par elle-même le fonds baptismal de la grandeur de l’individu¹. Lamennais², Lacordaire³, Montalembert, il peut rencontrer, apercevoir, entendre ou lire les uns et les autres, mais il est trop attentif à une culture d’indépendance pour imaginer que c’est dans l’Eglise, par l’Eglise, libérale ou pas, que se joue le véritable destin de liberté de l’esprit et une authentique grandeur telle que son âme et son esprit peuvent la désirer.

Bien davantage, si Tocqueville enregistre et rappelle le lien entre le message chrétien et une culture de l’égalité, s’il sait parfaitement voir la puissance fédératrice de la religion, d’une part il “oublie” de prendre l’exacte mesure de la “passion” chrétienne, des croisades qu’elle peut autoriser ou encourager, à rebours, pour une part, de son souci de la “paix de Dieu”⁴, d’autre

¹ Sur ce point, F. Mélonio, [1993], p. 171.

² Félicité de Lamennais (1782-1864), qui faisait partie, avec Tocqueville de la commission chargée d’élaborer en 1848 un projet de Constitution, voir III, 3, p. 61-62, XI, p. 103

³ Le père Henri Lacordaire, (1802-1861), voir le portrait peu affable de celui-ci dans les *Souvenirs*, XII, p. 134 “[...] le coup long et osseux de ce père sortant de son capuchon blanc, sa tête rasée, entourée seulement d’une houppe de cheveux noirs, sa figure étroite, son nez aquilin, ses yeux rapprochés fixes et brillants lui donnaient, en effet, avec l’oiseau de proie dont on parlait, [un vautour] une ressemblance dont je fus saisi”. Voir aussi VI, 2, p. 502; VIII, 1, p. 128; XV, 2, p.175.

⁴ Sur cette question, voir Xavier Boniface et Bruno Béthouart, *Les Chrétiens, la guerre et la paix. De la paix de Dieu à l’esprit d’Assise*, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

part il insiste bien sur le fait que c'est cette étanchéité entre le politique et le religieux qui assure l'efficace morale de la religion, dont, politiquement une société de libertés a besoin. C'est dans l'exacte mesure où le religieux ne se mêle pas de politique, qu'il aura une influence positive sur la culture politique d'une société, qu'il sera "*libertigène*" nous risquerions-nous à dire. C'est parce que la religion ne se mêle pas de l'espace ultime d'accomplissement de l'homme qu'elle sera salubre pour le développement de celui-ci. Ce qui veut dire que l'enthousiasme religieux doit rester à usage privé et ne doit pas se transformer, *via* le pouvoir politique, en enthousiasme collectif.

Récapitulons une dernière fois. La religion ne doit être ni cette culture qui détourne l'individu des devoirs du citoyen, au nom de l'amour seul d'un autre monde ou de l'humanité, le rendant ainsi indifférent à la liberté ici-bas, ni ce pouvoir lié au politique, lien dans lequel elle perdra de son efficace morale, qui servira de caution à celui-ci¹, surtout lorsqu'il s'agit d'opprimer les libertés au nom du dogme, ou de faire la guerre aux autres (ce qu'il reproche ainsi à l'Islam). Qu'une société ait besoin de dogmes, dans l'intérêt même des libertés, soit ! Mais lorsque ce dogme devient un pouvoir politique, il ne vaut guère mieux que la tyrannie de l'opinion publique, et il y dissout qui plus est son influence morale. La religion a une fonction, elle est presque ce que l'on pourrait appeler un "instrument" éthique, chez un auteur qui reconnaît avoir perdu la foi², quoi qu'en le regrettant fortement, elle a une finalité morale et politique délicate chez ce moniteur des démocraties. S'il voit le lien nécessaire, la conciliation ou la réconciliation qui doit et peut s'établir entre l'esprit religieux et la défense des libertés dans les sociétés modernes, au point d'en faire sa plus vieille, sa plus noble et sa plus pressante ambition, il voit aussi combien ce même esprit religieux, l'Eglise et le pouvoir qui invoque la transcendance et le dogme peuvent aussi jouer contre les libertés, voire même contre les idéaux des sociétés modernes en général. Sans avoir à connaître le *syllabus* de Pie IX (1864), il ne se fait par exemple aucune illusion sur les dangers de la liberté de l'Enseignement qu'il réclame farouchement. Si l'enseignement, l'éducation ne saurait

¹ I, 2, 153.

² A Gobineau, le 2/10/1843, IX, p. 57. Cf. aussi à F. de Corcelle, lettre du 1/08/1850, XV, 2, p. 29: (déjà cités).

être le monopole de l'Etat, il n'y a pas de raison d'imaginer que l'enseignement des congrégations religieuses fabriquerait des esprits plus libres que ceux qui ont été façonnés par la puissance publique.

Notons, pour être complet autant que faire se peut, que Tocqueville peut accorder tout de même parfois un rôle directement politique à la religion. C'est lorsque celle-ci désigne immédiatement une puissance politique autonome, à savoir le Vatican. Puissance politique et culturelle indéniable, selon lui, et pacificatrice: ce qui peut justifier, en dépit de ses institutions très peu libérales, l'intervention de l'armée Française à Rome pour réinstaller le Pape sur son siège en 1848 et 1849¹. Si à l'intérieur des sociétés, le pouvoir religieux ne doit pas lier son destin à un pouvoir politique, quel qu'il soit, cela ne doit pas empêcher de reconnaître la pertinence d'un pouvoir religieux qui serait intrinsèquement un pouvoir politique sur l'échiquier des relations internationales ou plus simplement, dans les temps modernes, dans la cadre du concert des nations européennes, catholiques ou non. Conviction qui veut que la religion catholique serait une puissance morale favorable à la paix dans le monde. "J'ai une admiration profonde, plus grande que je ne pourrais le dire, pour cette admirable puissance morale, la plus grande qu'on vit jamais, qu'on appelle l'Eglise catholique. Je suis convaincu que les sociétés qui sont sorties d'elles ne vivront pas longtemps paisibles sans elle. je désire ardemment son maintien, et non seulement son maintien, mais je désire qu'elle conserve son pouvoir de gouvernement et d'expansion dans le monde."² Conviction à courte vue, sans doute, sauf à considérer que les menées belliqueuses d'une autorité religieuse dotée d'une puissance politique ne le sont jamais pour des raisons véritablement religieuses, et qu'il s'agit moins d'accuser la religion elle-même que sa phagocytose par le politique.

Il est alors prêt à se persuader, ou veut l'être, que Rome pourrait se rallier à des institutions libérales: ce qui justifierait effectivement pleinement le sens de l'intervention armée de la France républicaine en sa faveur. De même qu'il veut croire aussi que la religion sert et est

¹ Voir III, 3, p. 316.

² Séance de la Chambre du 6/08/1849, III, 3, p. 330..

indispensable à une culture de la liberté, de même qu'il veut croire enfin que le catholicisme porte en lui, un esprit d'égalité, a favorisé une culture de l'égalité: "Si le catholicisme dispose les fidèles à l'obéissance, il ne les prépare donc pas à l'inégalité. Je dirai le contraire du protestantisme qui, en général, porte les hommes bien moins vers l'égalité que vers l'indépendance. Le catholicisme est comme une monarchie absolue. Ôtez le prince, et les conditions y sont plus égales que dans les républiques"¹.

Quant à la querelle entre les gallicans et les ultramontains, Tocqueville y est assez indifférent, si ce n'est pour dire que quitte à voir l'Eglise "soumise", autant qu'elle soit soumise à son Chef qu'à un pouvoir politique particulier. Le gallicanisme n'est pas plus gage de culture de liberté véritable que son contraire. "N'oubliez pas que ce même Bossuet qui faisait triompher contre Rome la Doctrine des quatre articles de l'Eglise gallicane rédigeait un traité pour prouver que le gouvernement absolu était le plus conforme aux vues de la Providence et qu'il n'avait pas de résistance légale à opposer à l'arbitraire des rois. [...] Car, s'il faut choisir entre les deux modes d'asservissement, je vous avoue que j'aime encore mieux l'asservissement de l'église à son chef spirituel, et en ce sens la séparation exagérée des deux puissances, que la réunion des deux dans les mains d'un despote laïc"². L'Eglise ne saurait peut-être jamais échappée à une tutelle ; autant qu'elle ne soit que celle de sa propre hiérarchie qui en garantit l'unité, plutôt qu'une inféodation dans laquelle elle perdrait son effet moral salvateur.

Et combien d'autres penseurs au XIX^e et dans le nôtre qui doutent de pouvoir croire, qui doutent que les sociétés modernes puissent encore avoir le sens du sacré, mais qui peinent à imaginer qu'une société puisse se passer du sacré ou d'une forme de religiosité, ou qui serait prêt à voir s'effacer définitivement le rôle diplomatique du Vatican ? Cela étant, sur le fond, le Vatican pourrait être nécessaire ou utile aux relations internationales, sans qu'il apparaisse donc malheureusement comme un modèle d'institutions libérales, ni même comme ce qui sert la cause du catholicisme lui-même. "Je crois que la destruction de la papauté politique pourrait bien avoir

¹ Voir, I, 1, p. 2; I, 1, p. 302.

² A. H. Reeve, lettre 7/08/1856, VI, 1, p. 200.

de dangereuses conséquences immédiates et je conçois que les catholiques la redoutent et veulent l'empêcher. Mais, plus je considère la chose d'une façon abstraite et sans égard à un temps particulier, plus je suis amené à douter que l'établissement politique actuel de l'Eglise soit utile à la religion catholique. Si j'étais condamné à affirmer en la matière, j'affirmerais plutôt le contraire. Prince, le Pape, quoi qu'il fasse, sera toujours plus ou moins en opposition avec l'espoir et les tendances politiques du temps; toujours il tendra à prendre un rôle dans la lutte de l'absolutisme contre la liberté et en général des souverains contre les peuples.”¹

C'est dans le moment où ces sociétés s'arrachent aux évidences de la religion que la pensée politique ou sociologique semble découvrir qu'elles ne peuvent pas en faire aussi aisément l'économie qu'elles avaient pu ou voulu le croire, ou qu'à tout le moins il faudrait redéfinir ce que l'on entend par ce terme². Des rétrogrades aux pères de la sociologie, il s'agit soit de revenir à la religion, soit d'inventer de nouvelles formes de religiosité, soit enfin d'en trouver des substituts solubles dans une culture républicaine, pour éviter les dérives du scepticisme et de l'individualisme, ou les drames de l'anomie. Pour l'heure, sans Dieu, pour Tocqueville, ce ne serait pas seulement la morale qu'il s'agirait de réinventer, mais aussi la politique. Et ce n'est sans doute pas l'idée d'humanité qui pourrait se substituer à celle de dieu, aussi porteuse de poésie qu'elle puisse être. “Quand la religion est détruite chez un peuple, le doute s'empare des portions les plus hautes de l'intelligence et il paralyse à moitié toutes les autres. Chacun s'habitue à n'avoir que des notions confuses et changeantes sur les matières qui intéressent le plus ses semblables et lui-même ; on défend mal ses opinions ou on les abandonne, et comme on désespère de pouvoir, à soi seul, résoudre les plus grands problèmes que la destinée humaine présente, on se réduit lâchement à n'y point songer”³. La conséquence en est claire. “Un tel état ne peut manquer d'énervier les âmes; il détend les ressorts de la volonté et il prépare les citoyens à la servitude”⁴.

¹ A. F. de Corcelle, le 28 août 1855, Quarto Gallimard p. 1196.

² Sur ce sujet et les religiosités séculières modernes liées à la grandeur de célébrité, voir N. Heinich, *De la visibilité. Excellence et singularité et régime médiatique*, Gallimard, 2012, p. 407-417, 538-541, 564.

³ I, 2, p. 28.

⁴ *Ibid.*

L'intérêt de Tocqueville se voit ici ; plus qu'en philosophe jouissant en vase clos du choc, du brillant ou du pétillant des idées, trop neuves ou trop générales, jouissant du plaisir de douter et de s'affirmer dans et par son jugement, aussi débile soit-il dans certains domaines peut-être essentiels¹, il s'agit de décrire l'effet de dominos du scepticisme ou d'une certaine forme d'intellectualité sur la volonté, les mœurs, des individus et de suivre cet effet jusqu'à ses implications politiques terminales. Entre les idées de départ et l'état politique à l'arrivée, il y a *ces mœurs, ces sentiments*, et c'est là que l'humanisme de Tocqueville veut se montrer le plus aiguë, en en recherchant aussi bien les causes en amont, donc, qu'en en repérant les conséquences, en aval.

Si le problème de cet auteur est donc simple, la réponse l'est aussi tout autant, nonobstant sa pertinence ou son efficace. Une société peut-elle se passer de religion, et une société démocratique le peut-elle autant, moins ou davantage qu'une autre ? La réponse de l'auteur est donc bien sans ambiguïté. Une société démocratique peut bien moins qu'une autre se passer de religion, si l'on considère que ce qui donne valeur à une société, est sa capacité à permettre, défendre et promouvoir les libertés de ses membres, libertés qui sont une condition de sa grandeur, c'est-à-dire de sa force, de son dynamisme et de sa singularité. Mais la religion, aussi nécessaire qu'elle soit pour dématérialiser l'homme, matérialisme qui est toujours gage d'un scepticisme moral liberticide, ne saurait suffire à assurer cette culture civique de la liberté, tant elle peut aussi s'allier à une culture du désintérêt à l'endroit de la chose publique. C'est du moins ce que Tocqueville lui reprocherait essentiellement, sans se focaliser sur les dérives belliqueuses ou l'essence guerrière dont il réserve le privilège à l'Islam en y notant la célébration de la guerre sainte, et les "magnifiques récompenses pour ceux qui meurent les armes à la main"².

La grandeur de l'homme que Tocqueville appelle de ses vœux a besoin de l'esprit religieux, peut s'en nourrir; elle ne saurait s'y identifier, elle ne saurait aussi ne pas s'en défier parfois. Intellectuellement et moralement parlant, la paix de Dieu, la bonne paix durable de la

¹ Voir I, 2, p. 12, 46.

² III, 1, p. 154, *Notes sur le Coran*, de mars 1838.

pensée chrétienne, n'est pas, n'est plus de toute évidence, pour Tocqueville, une référence suffisante pour apprécier la valeur et les dangers sournois d'une certaine paix possible d'aujourd'hui, aussi durable soit-elle. Pour ce qui concerne notre modernité, si la doctrine chrétienne, pour le dire très schématiquement, peut nous apparaître parfois plus soucieuse du paramètre de la "justice sociale", voire de la charité, que Tocqueville, lorsqu'il s'agit de penser les conditions d'une paix civile ou entre les peuples, il pourrait, en revanche, sembler plus attentif à certaines formes possibles d'endormissement moral et intellectuel compatibles avec une paix aussi "juste" qu'elle soit.

Cela étant, Tocqueville, sans le thématiser explicitement, tant ceci est pour lui une évidence, n'est pas de ces libéraux qui voudraient que la religion ne soit qu'une composante du for intérieur que l'espace public doit reconnaître, tolérer, sans qu'elle puisse et dût de quelque façon que ce soit être rectrice de ce que peut la souveraineté populaire. Elle n'est pas seulement émulation morale, elle est aussi donatrice de principe, quoiqu'elle doive apprendre à emprunter le vocabulaire du jour.

Nul doute que pour lui, sans qui le dise clairement, la religion ne soit encore, implicitement, une source et une parole de cette "justice" au nom de laquelle on doit parfois s'opposer, précisément à la décision de la souveraineté populaire et bien évidemment à la règle de la majorité, pour éviter donc les si préilleuses et violentes dérives de l'ochlocratie. Elle est cette norme qui limite la volonté d'un peuple ou des individus à décider de la pertinence de ce qu'ils veulent¹. Elle est aussi bien, par sa modalité, cette certitude dogmatique dont ont besoin aussi bien la société que les hommes qui la composent, irréductible à tout résultat de l'organisation de la délibération collective. Évidence "buttoir" de la souveraineté populaire, elle marque les limites du

¹ I, 1, p. 261. "Je regarde comme impie et détestable cette maxime, qu'en matière de gouvernement la majorité d'un peuple a le droit de tout faire.[...] Il existe une loi générale qui a été faite ou du moins adoptée, non pas seulement par la majorité de tel ou tel peuple, mais par la majorité de tous les hommes. Cette loi, c'est la justice." Ce passage semble recourir à une argumentation assez rhétorique et qui dissimule assez mal la certitude d'une norme absolue. Cf. *ibid*, p. 262. "Quand donc je refuse d'obéir à une loi injuste, je ne dénie point à la majorité de commander ; j'en appelle seulement de la souveraineté du peuple à la souveraineté du genre humain".

Sur tout ce problème de la perception par l'Église chrétienne d'aujourd'hui de la paix, de son lien avec la justice, etc., on pourra consulter *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise, Conseil Pontifical, Justice et Paix*, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2005.

territoire de ce que peut décider *pour* et *par* lui-même la souveraineté et le désir des hommes. Elle est bien alors cette transcendance, dont les sociétés modernes ne sauraient faire l'économie, et sans laquelle donc les deux registres de l'égalité et de la liberté pourraient se brouiller jusqu'à produire des formes de despotismes inédites, en menant des idéaux et des attentes révolutionnaires jusqu'à leur retournement en leurs contraires.

Nous ne sommes ni chez J. Rawls, ni chez J. Habermas, ni chez R. Rorty. Pour Tocqueville, la démocratie ne saurait remplir son contrat d'émancipation en s'installant dans la radicalité d'une immanence qui ne cesse cependant d'être sa tentation permanente, corollaire de son *hybris* la portant à ne connaître d'autre fin que la célébration d'elle-même. La morale du libéralisme peut s'ancrer dans le religieux. Nous sommes plus proche, ici, d'un Locke, que d'une morale libérale se réclament uniquement d'une "nature" humaine, ou *a fortiori* d'une morale libertaire qui ne voudrait accepter comme seule norme pour ma liberté que la prise en compte de la liberté des autres.

Bref, nous sommes bien, avec Tocqueville, dans un nouveau rapport spécifique au religieux. Sans nier celui-ci, il faut dire que la démocratie se construit sans pouvoir se vouloir dépendant de celui-ci. A charge pour les théologiens et penseurs croyants d'aujourd'hui ou d'hier, ensuite, d'accepter cet état de fait, ou d'invalider la démocratie en contestant ses principes, en s'installant éventuellement pour ce faire, pour les catholiques, dans une position critique à l'endroit de certains écrits vaticans¹.

On le voit, la religion pourrait être l'exemple parfait de l'affirmation générale qui veut, pour ce qui concerne notre modernité à tout le moins, qu'une société ait parfois besoin d'avoir recours à des valeurs et à des pratiques que ces tendances naturelles ou ses valeurs déclarées, proclamées et promues, semblent devoir dédaigner ou rejeter. Le problème ici, est que ces valeurs sont "médiées" par une organisation qui prétend contrôler le discours de ces valeurs nécessaires, l'orienter, et qui plus est, décider de sa structure, quand bien même celle-ci serait

¹ Sur ce dernier point, et les positions donc des théologiens ou penseurs catholiques, Metz, Rahner, J. Maritain, etc. ou protestants, Gogarten, Bonhoeffer, etc. voir J.-M. Donegani et M. Sadoun, *op. cit.*, p. 122, 127, 134-146.

alors en contradiction avec la culture qu'elle devrait avoir vocation à susciter ou éveiller.

En l'occurrence, la religion pour Tocqueville reste une nécessité, une condition nécessaire à la grandeur de l'homme, sans qu'il se réclame, qui plus est, d'un simple déisme en la matière, et en nous faisant clairement comprendre que cette condition nécessaire est loin d'être suffisante. Elle doit indiquer à l'homme ce qu'il n'est pas, ce qu'il peut être: elle ne peut à elle seule lui proposer le chemin, qui doit être un chemin ici-bas, le sien, avec les autres, selon la double exigence de liberté et d'égalité que nous connaissons¹.

Ce qui signifie encore qu'elle n'est pas seulement la condition transcendantale d'un vivre-ensemble, un peu comme semble l'être la religion civile chez Rousseau, se confondant avec une sociabilité patriotique et sacrificielle, car elle est aussi bien ce par quoi l'individu, trouve la force de s'opposer au social ou à la volonté générale. Elle est donc ce qui libère l'homme, et de lui-même, et serions-nous tenté de dire, des charmes respectables de la délibération collective, programme de culture démocratique, qui quand bien même s'orneraient-ils aussi d'une culture des émotions et de l'empathie, n'en restent pas moins ceux d'une culture de l'immanence apaisée dans laquelle ne se reconnaîtrait sans doute pas notre auteur, tant il a le sentiment de l'inachèvement anthropologique, et non pas seulement des dérives, que peut contenir l'éthos démocratique.

C: Les formes d'expression ou les manifestations de la grandeur d'une politique étrangère.

La politique étrangère, que Tocqueville appelle de ses vœux, doit donc répondre à un certain cahier des charges qui prétend s'inscrire dans un souci premier de défense des libertés, cela nous le savons. Cette liberté, comme indépendance véritable, comme culture et exigence de responsabilité, est la condition nécessaire de ce qu'il entend par grandeur. Mais cette grandeur qu'il invoque, qui pour lui ne peut être qu'une expression de la liberté, au niveau individuel, est

¹ Voir, J.-M. Donegani et M. Sadoun Marc, *op. cit.*, p. 95-97.

aussi donc cet horizon de sens que doit pouvoir proposer le politique pour inciter ou aider l'individu à développer en lui cette même culture de la liberté. Culture de la liberté qui sera aussi celle d'un vivre-ensemble satisfaisant, évitant l'atomisation qui fragilise les individus devant le pouvoir de l'État ainsi que les errements d'un lien simplement horizontal entre les citoyens.

Or il se pourrait bien que cette grandeur du politique et d'une façon plus générale toute proposition ou possibilité de sens devienne en fait le trou noir qui fascine le sujet et dans lequel se dissolvait l'exigence singulière de liberté. Que Tocqueville lui-même se laissât emporter par ce sens qui arrache l'individu à lui-même en échange de la justification de son existence, au travers de sa perception de la grandeur du politique, en "oubliant" quelque peu la liberté, est une hypothèse qui en soi n'est pas totalement absurde, tant le désenchantement, en ce dix-neuvième siècle peut frapper les esprits les plus exigeants moralement. Il faut donc regarder de près cette grandeur d'une politique que Tocqueville s'attache à prôner. Quels en sont les éléments nécessaires ou saillants ?

D'une part, elle doit éviter autant que faire se peut, semble-t-il, la guerre, ou simplement ces situations de crises qui ne peuvent que susciter et réclamer le renforcement du pouvoir central¹, et diminuer de façon proportionnelle l'exercice des libertés. Alors même que dans le même temps, certes, ces mêmes moments de crises² peuvent être précisément ce qui rappelle les individus à la nécessité d'autre chose que de leurs intérêts ordinaires, en rendant impossible l'indifférence politique. Il faudra donc éviter, et surtout se garder de vouloir des situations dont on pourrait au demeurant enregistrer des effets salutaires moralement parlant.

D'autre part, cette politique étrangère est une politique qui comprend qu'il ne servirait de rien de vouloir s'exonérer de l'appartenance à un système, à un ensemble, à un espace qui conjoint d'autres nations ou d'autres États. Ce serait là une position aussi vaine que de croire que l'absence d'intérêt pour la vie publique peut permettre à un citoyen de ne pas voir sa vie la plus personnelle modifiée, infléchie, conditionnée par les aléas de la politique dont il prétend ne

¹ I, 2, p. 274-275, 306

² I, 2, p. 269.

pas s'occuper. Et quitte à intervenir, participer à ce dialogue ou débat singulier, difficile et parfois belliqueux des nations entre elles, mieux vaut chercher à être une nation d'influence plutôt qu'une nation influencée. La grandeur suppose *a minima* l'indépendance.

Enfin, la politique étrangère semble, à Tocqueville, devoir être une façon de redynamiser la corps social. Or pour ce faire, il ne s'agira pas seulement d'éclairer les hommes démocratiques sur leurs intérêts véritables (quoiqu'il y ait bien toujours un intérêt à se mêler de ce qui se joue sur la scène internationale) mais de recréer un sentiment du collectif, qui ne soit pas certes ce dans quoi se dissout l'individu, mais ce par quoi l'individu, en "oubliant" ses petites passions, trop immédiates, matérielles et privées, se retrouve lui-même, soucieux de son indépendance face au pouvoir, et de façon plus générale, puisse se grandir.

La question qu'il reste à résoudre est alors de savoir comment doit se traduire ou se concrétiser un tel cahier des charges qui pourrait presque sembler un peu contradictoire, en voyant bien la dangerosité de déployer un tel discours qui jouant des passions, du collectif, de la puissance, semble devoir agiter le couvercle d'un boîte de pandore qui en s'ouvrant ne servirait peut-être pas aussi bien l'émancipation des hommes qu'on aurait feint Tocqueville de l'imaginer ou de l'espérer dans un premier temps. Bref, peut-on être soucieux de grandeur, sans se montrer délibérément ou non, quelque peu menaçant pour les autres nations, militairement s'entend, au premier chef. Ce passage au concret qui demande que l'on s'éloigne assez souvent de *La Démocratie en Amérique* pour s'intéresser aux écrits de l'homme politique qui entend rester un moraliste tout en étant un homme d'Etat doit nous permettre de jauger la viabilité iréniste du concept de grandeur, et surtout sa fécondité morale et politique dans un monde face auquel Tocqueville a pris la mesure de certains intérêts communs par-delà les égoïsmes nationaux.

a: Savoir apprécier sa propre puissance à sa juste mesure. La première chose que l'on peut noter est qu'il s'agit pour Tocqueville d'éviter à tout prix le manque de "réalisme", ce mot étant employé ici en son sens le plus banal de perception d'un certain état de fait, par-delà une rêverie de la "grandeur" précisément. La grandeur telle qu'il veut l'entendre suppose d'abord

la mesure exacte de ce que l'on peut entreprendre. "... La véritable grandeur, chez un peuple, comme chez un homme, nous a toujours paru consister à entreprendre, non tout ce qu'on désire, mais tout ce qu'on peut. La sagesse comme le vrai courage est de se connaître soi-même et de se juger sans faiblesse, tout en conservant la juste confiance de ses forces"¹. Et il lui arrive ainsi, au Ministère des Affaires étrangères, de déplorer que la France ait conservé des appétits de gloire qui outrepassent de beaucoup sa puissance véritable. "Je suis fatigué, et un peu découragé en vous écrivant. Il y a en ce moment trop et de trop grandes affaires. Je plie sous le faix. Et puis ! mon cher ami, quelle misère que de diriger les affaires étrangères d'un peuple qui ayant le souvenir d'une force immense et dans la réalité une puissance limitée, aspire à tout, et au fond, ne veut et peut-être ne peut rien oser. Il vaudrait mieux planter ses choux."². Concrètement lors de l'Affaire d'Orient, en 1849, alors même que le Conseil a décidé l'envoi de la flotte dans "les mers de l'Asie", il avoue à son ami G. de Beaumont, que cette décision lui paraît contraire à son avis, prématurée, et "de nature à nuire au but qu'on se proposait plus qu'à y servir", quand bien même n'est-il pas question de laisser à l'Angleterre l'initiative et la haute main sur l'affaire³. Et pour ce qui concerne sa seule ligne de conduite à ce poste, elle n'aura ainsi jamais été rien d'autre que de "sauver la dignité et l'influence de mon pays, sans le jeter dans des entreprises que je savais au-dessus de ses forces présentes, telle a été toute ma politique."⁴

Mais l'inverse serait tout aussi vrai, donc. Rien de plus dommageable pour un peuple que de renoncer à être fier de lui-même, en n'entreprenant pas ce qu'il peut. Il y a là un quasi-impératif et qui ne s'explique pas seulement par le souci de ne pas déchoir dangereusement devant les autres pays qui sont toujours pour leur part intéressés à repérer ce qui pourrait être interprété comme un aveu de faiblesse ou un symptôme de diminution de puissance. La fierté, c'est le fait que l'on n'hésite pas à se mettre en scène devant les autres, ne craignant point de faire

¹ *Appendice au Rapport sur les colonies pénales*, IV, 1, p. 284.

² A. G. de Beaumont, du 12/10/1849, VIII, 2, p. 201, Post Scriptum.

³ A. G. de Beaumont, le 12/10/1849, VIII, 2, p. 199, voir aussi sur cet envoi de la flotte dans les Dardanelles, p. 213-214.

⁴ A. A. de Gobineau, 13/09/1850, IX, p. 153.

l'objet de leurs railleries ou quolibets. Il est plus que tout primordial que les individus soient fiers de leur identité nationale, fiers d'appartenir à un pays puissant et prospère, qui défend sa "juste influence" dans le monde qui découle de sa puissance¹, c'est bien ce qui conditionne une possibilité d'identification, éveille le patriotisme, et renforce un sentiment d'appartenance salutaires. "Il faut bien se persuader que les affections des hommes ne se portent en général que là où il y a de la force. On ne voit pas l'amour de la patrie régner longtemps dans un pays conquis.

L'habitant de la Nouvelle Angleterre s'attache à sa commune, non pas tant parce qu'il y est né que parce qu'il voit dans cette commune une corporation libre et forte dont il fait partie, et qui mérite la peine qu'on cherche à la diriger"². Cela étant, si le patriotisme de localité est satisfaisant pour l'individu, plus "concret", plus lié à ses intérêts et besoins immédiats, et fait de lui un homme réglé et dynamique, il appert que pour Tocqueville, c'est le patriotisme plus vaste de la patrie qui assure son agrandissement moral, quand bien même est-il plus difficile à "construire" que le premier. Son voyage en Suisse de 1836 ne pourra que renforcer cette conviction. "Il est incontestable, en effet, que la patrie n'a que deux manières de se faire sentir avec puissance au cœur de l'homme.

Un peuple se place hors ligne par sa population, sa force, ses lumières, sa gloire. La grandeur de l'Etat remplit alors l'imagination de ceux qui l'habitent; ils sont fiers de vivre sous ses lois et prêts à faire d'immenses sacrifices pour s'y maintenir. Tout ce qui tend à augmenter la force et l'apparence de l'ensemble augmente ce patriotisme. Mais étant fondé sur l'imagination, il est sujet, comme elle, à de grandes alternatives de force et de faiblesse.

Le patriotisme fondé sur l'esprit de localité est, en général, bien plus actif et plus tenace. Il se confond presque avec l'intérêt individuel, il se mêle à tous les souvenirs, à tous les actes de la vie; il s'incorpore à l'orgueil personnel. Quand un peuple ne peut espérer atteindre le premier, il faut du moins qu'il tâche de s'attacher avec force au second."³

¹ Voir III, 3, p. 316, 318.

² I, 1, p. 65.

³ V,2, *Voyage en Suisse*, p. 185.

Cette entité collective est donc ainsi presque une leçon de grandeur individuelle, ou à tout le moins quelque chose qui en nous donnant une possibilité d'identité nous invite à déborder de la seule appétence pour des satisfactions immédiates, (fussent celles de l'exercice de la réflexion peut-être) et nous aide à retrouver le chemin de cet espace dont nous dépendons et auquel nous devrions avoir davantage le souci de participer. Ce que doit proposer une politique étrangère de la grandeur, c'est non pas seulement une image attractive de la vie publique, mais une image séduisante et enthousiasmante de la puissance de la nation. Le sens des réalités, la "Raison" d'Etat, est donc la condition pour que cette finalité puisse être obtenue.

Il est vrai que l'on peut néanmoins s'étonner de ce que la grandeur, le réalisme de la grandeur peut justifier dans l'œuvre de Tocqueville. Car de fait la diversité des situations, des intentions, et des interventions politiques où le terme de grandeur, (ou de "grandes choses", ou de "grandes idées") est évoqué dans cette œuvre est sans doute des plus impressionnantes.

Au nom de la grandeur, il s'agit en effet, aussi bien d'assumer l'héritage révolutionnaire, d'abolir l'esclavage dans les îles sucrières¹ que de promouvoir le colonialisme en Algérie², défendre le rang de la France en Italie devant les visées et les manœuvres hégémoniques de l'Autriche, que de rétablir le pape sur son trône en dépit des républicains de Mazzini³, et cela, pour ce dernier point, quand bien même la France est-elle devenue une République déclarant dans sa Constitution qu'elle n'interviendrait jamais dans les affaires d'un autre État. Est-il à chaque fois possible de dire que ce qui est en jeu, ce sont, au moins, les libertés, où n'y a-t-il pas nécessairement dans l'invocation de la *grandeur nationale*, l'expression d'une fierté, d'une identité, disons d'une forme de patriotisme qui outrepassé le pur souci en dernier ressort de cultiver et défendre les libertés individuelles, même si celles-ci ne sont pas incompatibles avec cette fierté, ce sentiment d'appartenance, mais sans être alors porteuses néanmoins d'un message d'universalité: les libertés des uns s'achetant au détriment de celles des autres ?

¹ III, 1, p. 110.

² III, 1, p. 213.

³ III, 3, p. 316-322 (6 août 1849).

Force donc est tout de même de constater que cette *grandeur* pourrait donner un certain crédit à la thèse qui ne voudrait voir là qu'un vocable convoqué presque de façon mécanique lorsqu'il est tout de même trop difficile, pesant ou vulgaire de parler d'*intérêts*. Nous n'aurions affaire qu'à un élément douteux d'une rhétorique ou d'une économie de la justification, de la valorisation de la Raison d'Etat, de l'intérêt d'un peuple ou d'une nation, et jugeant la puissance réelle ou souhaitable d'un pays. Rhétorique politique qui se lasse parfois de la crudité des rapports de puissance, voire des rapports de force, et qui comme tout exercice du pouvoir cherche à se légitimer, en l'occurrence devant l'Opinion Publique ou un Tribunal de l'histoire, à moins qu'il ne s'agisse plus immédiatement de satisfaire aux exigences et aux formes de la parole policée et feutrée des relations diplomatiques.

b: Le recours à la force, et les normes qui encadrent celle-ci.

x: Force est de constater ensuite que si Tocqueville veut prendre la mesure de la puissance réelle et relative de l'Etat, c'est aussi pour pouvoir la préserver, voire l'accroître, lorsque les circonstances le permettent. Et il ne s'agit en l'occurrence aucunement de s'inquiéter du fait que les grands États seraient incompatibles avec la démocratie telle que l'entend Rousseau, à savoir un fonctionnement de la société qui suppose l'expression directe de la souveraineté populaire, un civisme et une frugalité véritable. Non, ce qui peut l'intéresser chez cet auteur, c'est plutôt la force centrifuge qu'il attribue à tous les états, "naturellement". "Car tous les peuples ont une espèce de force centrifuge par laquelle ils agissent continuellement les uns contre les autres et tendent à s'agrandir aux dépens de leurs voisins, comme les tourbillons de Descartes"¹. Pour le reste, l'histoire a décidé : la démocratie, au sens tocquevillien est là, et elle se marie très bien avec de grands et très grands États.

Cela étant dit, nous sommes au dix-neuvième siècle, dans la première moitié du dix-neuvième siècle plus exactement. Ce qui signifie au moins trois choses. La première est que

¹ J.-J. Rousseau, *Contrat Social*, II, 9, "Pléiade", O.C. III, p. 388; et aussi Lassudrie-Duchêne [1906], p. 118, 119.

l'Europe, les gouvernements ont pris la mesure des dangers de la guerre tout en ne renonçant en aucune façon, comme de bien entendu, à la défense de leurs intérêts. Et puis il y a sans doute une indéniable lassitude à l'endroit des épopées militaires, quelles que soient les nostalgies romantiques de quelques uns. La seconde est qu'il y a effectivement un droit des gens, un droit de la guerre, ainsi que des relations, des contacts diplomatiques qui sont là pour maintenir le contact, évoquer et s'efforcer de résoudre les différends. Il ne s'agit donc pas d'un état de nature où l'intérêt, le "réalisme" des États, pourrait s'afficher en toute simplicité ou brutalité. Quelque chose se construit: un sentiment de l'intérêt général peut se dessiner, des normes s'imposent, au moins de telle façon que ceux qui les transgressent aient besoin de nier ou de justifier cette transgression, des habitudes de concertation s'installent. Il faut que la distinction entre l'ami et l'ennemi se justifie. Ce n'est pas que nous soyons dans une philosophie de l'histoire qui ferait de tous ces signes, l'attestation d'un progrès garanti. Au demeurant, l'histoire véritable, en ce début de vingt-et-unième siècle pourrait donner un démenti cinglant aux optimistes de profession. Mais il s'agit de dire qu'une évolution est possible en ce domaine.

La troisième est qu'effectivement, si un sentiment, une idée d'intérêts communs, de proximité civilisationnelle se confirme, c'est aussi parce que conjointement, dans le même temps, le clivage entre la civilisation européenne et les pays de son pourtour fonctionne avec une radicalité des plus violentes en étant des plus évidentes, radicalité que redouble sans doute les enjeux politiques et économiques de certaines doctrines dites libérales. Nous pouvons nous arrêter quelque peu sur ce point, quoi que nous l'ayons déjà évoqué dans la deuxième partie.

Violences donc, au point que ses pratiques pourraient presque être la préhistoire de la situation d'aujourd'hui, où ces préjugés n'étant plus recevables, l'agression n'étant plus acceptable, on se demande tout de même, dans le cadre de la défense, dans quelles mesures, la Raison d'Etat d'une société démocratique, d'une sociétés de libertés et soucieuse de la défense des droits de l'homme peut s'accommoder d'une transgression de ses principes sans y perdre non seulement son âme, mais tout aussi bien de sa crédibilité dans ses prétentions exemplaires et

universalistes. La littérature sur ce sujet est abondante, ce qui ne signifie pas que l'on aura toujours un espace d'assertions qui soit autre chose que quelques convictions élémentaires généreuses, plus ou moins "argumentées" ou quelques envolées rhétoriques à même de satisfaire davantage la bonne conscience des uns que le besoin de réponses. Ce qui importe ensuite, c'est de savoir comment et à quel titre, une société peut s'exonérer sans malaise de ses propres valeurs, et qui plus est, le reconnaître. Faut-il imaginer qu' aucune société n'était à l'abri d'un aménagement de ses valeurs en fonction de ses intérêts, ou des intérêts de certains. Faut-il se dire que ces soi-disant valeurs ne sont jamais rien d'autre qu'une sinistre rhétorique ou idéologie de justification ou de camouflage, surtout lorsque c'est l'Etat qui est donc à charge de l'exécuteur des basses œuvres, bouc-émissaire, victime sacrificielle de la mauvaise conscience d'une société dont les membres voudraient conserver à bon compte une certaine image d'eux-mêmes. Tocqueville n'est pas un naïf, mais il pourrait être aussi sans doute parfois un exemple redoutable de bonne conscience redoutable¹.

y: Pour Tocqueville, la grandeur et la puissance d'une nation, se mesure clairement, effectivement, d'abord, à sa force relative au regard des autres nations. Il ne s'agit pas nécessairement de lui attribuer donc un destin spécifique, une "personnalité" marquée, comme il peut l'accorder à la France, dans *L'Ancien Régime et la Révolution*. L'égalité de principe des peuples n'est pas encore suffisamment claire, pour permettre de dire que tous les peuples se valent et peuvent disposer d'eux-mêmes. Si les peuples européens commencent de fonctionner selon le principe des nationalités, il n'en est pas de même pour les peuples hors de l'ancienne ou de la nouvelle Europe.

Si respecter l'égalité, c'est respecter l'indépendance des autres, il va de soi que le respect de la liberté de *tous* les peuples n'est pas à l'ordre du jour. Et l'universalisme de principe

¹ Voir sa remarque à H. Reeve, dans une lettre du 7/10/1856, sur les "principes" en politique (VI, 1, p. 201): "Ceux qui voient depuis longtemps et de près la marche des affaires humaines, savent bien que pour ceux qui dirigent celles-ci, les principes ne sont que des espèces d'armures dont on revêt, suivant les temps, les intérêts ou les passions du moment; mais les maîtres du monde devraient, du moins, faire en sorte de ne point rendre cette vérité trop visible au vulgaire. Sur la question du libéralisme, de la violence et du colonialisme, en général, on pourra consulter Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, Éditions La Découverte, Paris, 2013. Voir aussi, plus précisément, Nestor Capdevilla, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, PUF, 2007.

butte contre, non pas seulement des nécessités, celles de la particularité, du repliement organisationnel d'une société sur elle-même, mais contre des préjugés. Avant de reconnaître à certains peuples qu'ils sont des égaux, encore faudrait-il qu'ils soient organisés en un État repérable et civilisé, encore faudrait-il qu'ils soient des "peuples" et non pas seulement des "peuplades". Une certaine philosophie de l'histoire et ses préjugés peut interférer alors avec l'universalisme des principes du libéralisme et l'on peut célébrer la liberté et la "localiser" en même temps de façon privilégiée dans une certaine culture; ce qui donnera des droits et des devoirs à celle-ci au regard des autres.

On peut comprendre alors les accusations portées contre un tel universalisme, ou la suspicion qu'il peut éveiller. Il n'en est pas, en effet, de la démocratie libérale comme des mathématiques. Prétendant échapper à l'histoire en son champ de légitimité, elle peut toujours en fait être renvoyée à son lieu de naissance comme attestation ou stigmatisme d'une particularité indépassable; surtout eu égard aux revendications qu'elle peut conférer aux sociétés qui s'en réclament. A partir de là, toute prétention sérieuse au dépassement doit élaborer des stratégies de légitimations complexes. Et si la démonstration, les protocoles de la méthode expérimentales semblent relativement efficaces pour ce qui concerne les discours aléthiques, il n'en est pas de même pour les énoncés axiologiques ou éthiques qui ne prétendent plus ou n'osent plus crûment se réclamer d'une telle objectivité ou vérité.

Tocqueville, qui a si souvent tendance à se plaindre que la démocratie peine parfois à résister à son hybris de l'égalité, non seulement ne sait pas voir les déficits d'égalité à l'intérieur d'une société, mais il sait encore moins voir combien la dynamique démocratique peine à s'établir sur le plan international, tant ses évidences de caste ou de classe font obstacle à ses principes ou à la logique de ses idées mères sur le cours de l'histoire. La colonisation est ainsi l'expression naturelle d'une négation de l'égalité ; négation justifiée aussi bien par la raison d'Etat, les évidences de son époque, de son milieu, que "débordée" par ce besoin de "grandeur".

Pour exemple, nous pourrions déjà citer cette lettre à H. Reeve du 12 avril 1840 à

propos de la guerre de l'opium. "[...] Je ne puis que me réjouir beaucoup à la pensée d'une invasion du Céleste empire par une armée Européenne. Voilà donc enfin la mobilité de l'Europe aux prises avec l'immobilité chinoise ! [...] Il se fait de nos jours, sans qu'on s'en aperçoive, quelque chose de plus vaste, de plus extraordinaire que l'établissement de l'empire Romain ; c'est l'asservissement des quatre parties du monde par la cinquième."¹ Ou encore cette correspondance adressée à Mrs. R. M. Philimore en date du 1^{er} mai 1854, à propos de la guerre de Crimée. "On a clos les protocoles pour en arriver aux coups de canon [...] Car dans cette guerre (on l'a dit avec raison), il s'agit de l'Europe et de la civilisation qui est, à proprement parler, la cause du genre humain; j'ajoute qu'il s'agit de l'avenir de la liberté. La Russie est le plus formidable adversaire de celle-ci."²

Ce qui signifie que la grandeur de la politique étrangère, ne prend pas les mêmes formes en fonction de l'altérité qui est visée. Ici, il ne s'agit plus d'un jeu dialectique, mais d'une différence très concrète de degrés de "sympathie" possible dans la perception de l'autre. On n'évoque pas ladite grandeur de la même façon selon que l'on est à l'intérieur de l'Europe civilisée ou à l'extérieur. L'humanité tend à polir quelque peu, amender, adoucir, relativement, le clivage civilisationnel ou racial: elle ne le résorbe certes pas. La civilisation s'étend en jouant concrètement de la clôture, alors que son message prétend à l'ouverture. Il y a bien un chiasme détonnant ou hypocrite entre l'ordre des représentations et celui de l'action. Ainsi la grandeur sera bien ce au nom de quoi la France devra coloniser ou peut-être plus exactement continuer la colonisation de l'Algérie, qui s'est faite au demeurant, sans véritable politique concertée de colonisation, comme celle de l'Inde par les anglais³. Cette colonisation, ou cette poursuite de la colonisation (et non pas seulement de la domination) sur laquelle Tocqueville prend position très tôt, dès au moins déjà les lettres de 1837, est une nécessité à ses yeux⁴, aussi désillusionné qu'il

¹ VI, 1, p. 58.

² VI, 3, p. 166.

³ III, 1, p. 444, 526.

⁴ III, 1, p. 290.

puisse devenir par la suite¹, en se rappelant sans doute certaines de ses propres hésitations antérieures.

Il est bien, certes, donc, un colonialiste, au sens où l'idée ne se heurte pas en lui à celle de nationalité ou de respect des peuples, il est bien un colonialiste au sens où la France a besoin, selon lui, de se donner du champ et du prestige en-dehors de ses frontières et de celles de l'Europe civilisée ; mais la réalité de fait de la colonisation, sur le fond, en son exercice, ses modalités et ses résultats, par-delà toutes les discussions ou polémiques sur cet aspect de ses écrits, de ses interventions orales, de son action d'homme politique, ne le trouve jamais aussi enthousiaste qu'on pourrait le supposer.

Par exemple, ce "colonialisme" de Tocqueville ne signifie pas qu'il soit pour l'extension de la conquête. Il serait plutôt comme il le dit dans son Travail de 1841 pour une "colonisation partielle" et "domination totale"², surtout par exemple en direction de la Kabylie qu'il décrit comme le territoire rebelle à la colonisation et semblable à une démocratie, semblable aux "Suisse des petits cantons dans le Moyen Âge"³, habité par un peuple dont la passion dominante serait "les jouissances matérielles" et qu'il s'agit de "dompter" par nos "arts" et non pas par nos armes⁴. Est-ce à dire que c'est la forme démocratique de ce peuple, sa fierté nationale, plus que la possibilité de la soumettre autrement que par la guerre donc, qui "l'épargnent" aux yeux de Tocqueville, comme le prétend C. Bégin⁵ ? La réponse ne va pas de soi. Et c'est même là que le préjugé civilisationnel semble bien "écraser", ou anesthésier son respect prudent ordinaire pour le modèle démocratique.

Plus généralement, son colonialisme signifie encore moins qu'il soit un admirateur de la façon dont cette colonisation se fait, de la qualité des métropolitains qui y règnent, militaires

¹ Voir lettre à F. de Corcelle du 26/09/1840, "Je pense que nous ne ferons jamais en Algérie toutes les grandes choses dont on nous avait bercés et, qu'à tout prendre, nous avons là une assez triste possession" XV, 1, p. 151, voir bien sûr l'abandon en 1841 du rêve de "l'amalgame des races", de 1837, III, 1, p. 153, 283.

² III, 1, p. 221; cf. aussi Rapport de 1847, III, 1, p. 315-321.

³ III, 1, p. 361.

⁴ III, 1, p. 130-132, 146-148, 302, 356-363.

⁵ C. Bégin, [2009], p. 187-188.

et civils ou qui songent à y s'y installer¹. Bref, il se livre à un réquisitoire des plus sévères pour ce qui concerne l'absence de droits et de libertés en Algérie, et même plus radicalement pour ce qui indique l'absence d'une colonisation intelligente. Si la conquête a été faite, le résultat de celle-ci est pour l'heure un échec à plus d'un titre². Nous allons y revenir.

Prudence, attitude dubitative, qui signifient qu'il serait plutôt pour une présence constante de la France au-delà de la Méditerranée, beaucoup plus que pour une Colonie véritable donnant naissance à un "peuple nouveau" et à terme une nation propre³. "Nous ne devons pas nous proposer en Algérie la création d'une colonie proprement dite, mais l'extension de la France elle-même en Méditerranée"⁴.

Ce scepticisme donc de fait, qui traverse son oeuvre, à l'endroit de la pertinence de la colonisation en général, plusieurs éléments pourraient d'ailleurs nous permettre de l'étayer⁵.

La première est que l'exemple du Canada, qu'il a découvert lors de son périple de 1831-1832, l'a rendu quelque peu effectivement dubitatif quant à la capacité des français à coloniser. Ce qui ne l'empêche pas de porter la nostalgie de ce qu'aurait pu être la présence française en Amérique, surtout eu égard à leur génie militaire pour l'installation des forts, par exemple⁶.

Ce scepticisme, l'attesterait ainsi un brouillon rapide rédigé à son retour des États-Unis⁷. Ces raisons tiendraient autant au caractère national⁸, qu'aux "habitudes politiques et nos

¹ Cf. III, 1, p. 197. Il y parle même d'un "M. Genty de Bussy qu'il serait bon de faire fouetter pour l'exemple de ses pareils". Cf. aussi un certain M. Laurence, "dont l'indignité est notoire", III, 1, p. 27. Sur le même personnage: V, 2, p. 205 "l'indignité, la friponnerie et, pour le dire en un mot, l'ordure de Laurence est un lieu commun. Tant que cet homme-là sera à la tête de cette immense affaire, il n'y a rien à espérer. Cela me paraît un axiome". Cf. aussi sur le fonctionnement de l'administration III, 1, p. 249, 257, 303, et sur le manque de libertés ou "d'esprit communal": III, 1, p. 260-263.

² C. Bégin [2002], p. 200.

³ III, 1, p. 347 (1847).

⁴ III, 1, p. 347.

⁵ Sur tout ce point, voir C. Bégin, *Tocqueville et l'Algérie*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. XXX, n°2, 2009, p. 179-203.

⁶ Voir la lettre à son frère Edouard du 26/11/1831, XIV, p. 145-146.

⁷ Voir *Quelques idées sur les raisons qui s'opposent à ce que les français aient de bonnes colonies*, écrit de 1832, III, 1, p. 35-40.

⁸ III, 1, p. 36: "Le français a naturellement le goût des plaisirs tranquilles, il aime le foyer domestique, l'aspect du clocher paternel réjouit sa vue, les joies de la famille lui tiennent plus au cœur qu'à aucun autre homme du monde..."

lois” si différentes de celles des anglais, trop accrochées à une culture de centralisation qui énerve et éteint l’esprit local d’initiative dont aurait tant besoin le colon. Et la conclusion est claire: “Il faut le reconnaître, parce que l’expérience le démontre, fonder une colonie est pour la France se livrer à une entreprise pleine de périls et d’un succès incertain”¹. Notons que cette centralisation excessive, c’est bien effectivement ce qu’il retrouvera en Algérie, avec aussi une trop grande dépendance à l’endroit de la Métropole. Pour lui, la colonisation n’est possible qu’avec un certain éthos du colon capable de se couper de son pays d’origine². Notons aussi que lorsqu’il évoque dans l’appendice de son *Rapport sur le système pénitentiaire aux États-Unis et son application en France*, la question de la pertinence des colonies pénales dont il est un adversaire, il rappelle la vocation terrestre de la France, le peu d’intérêt du peuple à l’endroit de la colonisation, ainsi que la médiocrité des individus qui voudraient en être³. Autant d’éléments qui devraient mettre la France à l’abri de la tentation des aventures outre-mer.

La seconde est qu’en 1839, ou 1840, il se déclare encore d’accord avec Thiers quant à la volonté de celui-ci de ne pas vouloir fonder des colonies, quoiqu’il note dans le même temps, et cela est d’importance pour quelqu’un qui croit aussi fermement à l’équilibre des puissances que lui, que l’on ne peut laisser, en ne faisant rien, le champ libre aux Anglais. “M. Thiers semble ne rien espérer de l’avenir maritime de la France dans la Méditerranée. Je trouve qu’en cela il est trop modeste. S’il veut dire que nous ne devons pas chercher à y fonder des colonies il a raison. Mais s’il prétend que nous ne pouvons pas y balancer l’influence politique, commerciale et industrielle des anglais, et que nous ne perdrons pas tout cet avenir en donnant à l’Angleterre l’Egypte, il a tort. Quant à moi il y a un point fixe au milieu de toutes ces combinaisons tournoyantes, c’est qu’on ne peut laisser établir une nation européenne en Égypte et principalement les Anglais”⁴. Ce qui, d’une certaine façon conforte notre propos ; c’est bien

¹ *Ibid.* p. 40.

² Voir son travail sur l’Algérie de 1841, III, 1, p. 252: “C’est sur l’action libre, passionné et énergique de chaque homme qu’il faut principalement compter pour le succès”.

³ IV, 1, p. 282.

⁴ III, 2, p. 271.

pour un problème de grandeur, et donc d'influence et de puissance relatives, que Tocqueville défendra le projet de colonisation, beaucoup plus que pour d'autres raisons. Précisons tout de même que ce scepticisme politique ne l'empêchait pas en 1833 d'avoir avec son ami L. de Kergorlay des projets d'achats de terrain dans la Mitidja ou les "coteaux" d'Alger¹.

Il n'empêche. A rebours, donc, d'une doctrine libérale classique, pensons à Bentham, Smith, et à d'autres², il ne renie pas cette colonisation, quand bien même sera-t-il amené de plus en plus à douter des "grandes choses" qu'il croyait pouvoir y être réalisées. Qui plus est, en 1849, lors de son passage au Ministère des Affaires Étrangères, l'idée d'une colonisation ou de quelque chose d'équivalent et de praticable en Amérique du Sud, vers Montevideo, lui paraît parfaitement légitime³. Qu'il y ait là confusion éventuelle entre un projet moral, celui d'un humanisme civique, et un réflexe d'homme politique réaliste est tout à fait possible, à tout le moins.

Pour résumer, rappelons ce passage: "La domination paisible et la colonisation rapide de l'Algérie sont assurément les deux plus grands intérêts que la France ait aujourd'hui dans le monde; ils sont grands en eux-mêmes, et par le rapport direct et nécessaire qu'ils ont avec tous les autres. Notre prépondérance en Europe, l'ordre de nos finances, la vie d'une partie de nos concitoyens, notre honneur national, sont ici engagés de la manière la plus formidable."⁴

Un clivage civilisationnel évident, des "petites tribus barbares", des nécessités ou des intérêts divers⁵ et il est frappant que cette colonisation n'offre pas plus, somme toute, de difficultés morales que lorsqu'il s'agissait de dire dans *La Démocratie en Amérique* que la

¹ Voir lettre de L. de Kergorlay du 20/09/1833, XIII, 1, p. 339-340, lettre de A. de Tocqueville à L. de Kergorlay, de novembre 1833, XIII, 1, p. 344.

² Amédée Desjobert (1796-1853) par exemple, ou Frédéric Passy (1822-1912). Cf. C. Bégin [2009], p. 180. Sur A. Desjoberts, auteur en 1837 de *La Question d'Alger: politique, colonisation, commerce*, voir aussi la critique de Tocqueville, III, 1, p. 129-130, et Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale: les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, Les Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, Paris, 2008, p. 214 et suiv.

³ VIII, 2, p. 164. (voir ci-dessus, p. 203)

⁴ *Rapport sur l'Algérie*, 1847, III, 1, p. 355.

⁵ Voir l'importance géostratégique et commerciale de Mers-el-khébir, pour contrôler l'entrée de la Méditerranée: III, 1, p. 213-216. En revanche, il ne voit guère l'intérêt de Tahiti... Notons aussi que c'est au nom de ces mêmes intérêts géostratégiques, tout autant qu'au nom de considérations morales, qu'il peut militer pour l'abandon de l'esclavage dans les colonies sucrières.

Providence avait préparé un pays presque totalement vierge pour la venue des européens, quitte ensuite à dénoncer le cynisme ou l'étrange humanisme de l'extermination "légale" des indiens¹. La colonisation peut parfois être plus ou moins décidée, mais on aurait pu attendre d'un analyste lucide qu'il se défie de ses propres raisons, lorsqu'il ratifie une aventure aussi singulière².

z: Si la grandeur et l'intérêt de la France commandent donc, de fait, la colonisation, ou une intervention armée, celle-ci ne saurait se faire ainsi concrètement dans n'importe quelles conditions. Par-delà l'intention, la décision et la finalité première, compte tout autant la *forme* de l'action politique lorsqu'elle prend la forme de l'intervention armée. Ou encore, la grandeur peut s'exprimer par la force, mais non seulement elle ne doit pas s'exprimer aux dépens de n'importe quel objet, de n'importe quel peuple, non seulement, elle ne doit pas s'exprimer pour n'importe quoi, mais elle ne doit pas non plus s'exprimer n'importe comment. Il y a une casuistique du recours à la force.

Pour ce qui concerne la colonisation, il s'agit de voir jusqu'où peut aller l'impératif de grandeur d'un pays certain de ses intérêts et de la supériorité de sa civilisation. Concrètement, jusqu'où peut aller la rencontre entre nécessité éthique de la grandeur (le souci de cohérer, de dynamiser le corps social), nécessité politique (le souci de préserver une "place" à la France sur l'échiquier des grandes puissances), et nécessité morale ou humaniste (préserver des principes d'action qui en fait justifient l'action politique). Et en la matière, si Tocqueville peut justifier des pratiques qui nous apparaissent aujourd'hui comme inadmissibles, quand bien même se démarquent-elles des pratiques usitées, ainsi des "enfumades", il est important de montrer que cette grandeur n'est en rien une doctrine de l'espace vital ou d'un naturalisme radical. La grandeur réside non pas dans la pure puissance, non pas dans le simple et brutal usage de la force légitimée

¹ I, 1, p. 339-341.

² Sur les événements "fortuits" qui amènent la France en Algérie, ou l'absence d'une véritable politique coloniale concertée et déterminée dans la première moitié du siècle, voir H. Wesseling, *op. cit.* p. 168-174, A. Jardin et A.J. Tudesq, *La France des Notables, op. cit.* p. 192-199. Sur une Angleterre, amenée presque malgré elle à s'emparer de l'Inde, voir Tocqueville, III, 1, p. 444, 521.

par une approche raciale ou darwinienne avant la lettre, mais dans la *façon* dont est conduite cette colonisation, de telle façon pourrait-on dire que la “grandeur” à défaut de se plier à l’idée d’un *jus ad bellum* classique pourrait tout de même servir de substitut à un *jus in bello*. Il s’agit d’agir avec “honneur” : en faisant en sorte donc que notre honneur soit respectée et que la civilisation y trouve son compte. Sans rentrer dans le détail, rappelons seulement les trois exigences auxquelles Tocqueville voudrait soumettre en droit la colonisation.

La première rejoint le jugement très sévère, évoqué ci-dessus, que Tocqueville portera toujours contre l’administration militaire, son inertie, son incurie, ainsi que les vexations arbitraires dont elle se rend coupable et qui visent aussi bien les algériens que les colons eux-mêmes. Quoique l’administration civile, nous l’avons vu ne sera pas davantage épargnée, il est vrai. L’armée, donc, ne doit en aucune façon décider de la colonisation : ni de ses fins, ni de ses priorités. On peut rendre hommage au soldat qu’est le général Bugeaud et souligner, comme nous l’avons déjà évoqué dans la partie III, la dangerosité de lui laisser l’initiative des moyens de coloniser. “... Pour faire la guerre il faut être général, mais pour savoir dans quelle circonstance il convient de la faire, cela n’est pas nécessaire et peut même nuire. Un gouverneur militaire peut vouloir faire la guerre pour lui, un gouverneur civil ne le fera jamais que pour la colonie.”¹

La seconde est que si l’objectif de la colonisation n’est pas au premier chef de civiliser les algériens, il faut que cette colonisation soit aussi profitable, dans la pensée de Tocqueville aux autochtones. Il ne s’agit donc toujours pas là de finalité de la colonisation, Tocqueville n’a pas cette hypocrisie, ou cette émouvante ou généreuse naïveté ou conviction, il n’en est pas à évoquer non plus le fardeau de l’homme blanc et sa mission civilisatrice², mais il s’agit bien des effets, des conséquences ou des retombées, de la façon dont est conduite la colonisation, (toujours sa *forme* donc), sur les peuples colonisés. Sachant bien sûr que “leur” intérêt ne saurait s’opposer au nôtre. Et c’est bien là le présupposé merveilleux qui doit guider la tâche du colonisateur. “Ce que nous leur devons en tout temps, c’est un bon gouvernement. Nous

¹ III, 1, p. 272.

² Cf. III, 1, p. 24, 26.

entendons, par ces mots, un pouvoir qui les dirige, non seulement dans le sens de notre intérêt, mais dans le sens du leur ; qui se montre réellement attentif à leurs besoins; qui cherche avec sincérité les moyens d’y pourvoir ; qui se préoccupe de leur bien-être ; qui songe à leurs droits; qui travaille avec ardeur au développement continu de leurs sociétés imparfaites; qui ne croie pas avoir accompli sa tâche quand il en a obtenu la soumission et l’impôt; qui les gouverne, enfin, et ne se borne pas à les exploiter”¹. Légitimation qui est parfois le prétexte à une grandiloquence pour laquelle le qualificatif adéquat vient presque à manquer. “Que si, au contraire, sans le dire, car ces choses se sont quelquefois faites, mais ne se sont jamais avouées, nous agissions de manière à montrer qu’à nos yeux les anciens habitants de l’Algérie [sic] ne sont qu’un obstacle qu’il faut écarter ou fouler aux pieds; si nous enveloppons leurs populations, non pour les élever dans nos bras vers le bien-être et la lumière, mais pour les y étreindre et les y étouffer, la question de vie et de mort se poserait entre les deux races.”² La grandeur de la conquête militaire tient donc indéniablement pour une part dans cette tâche civilisationnelle que l’on se donne en sus, par la façon dont on veut réussir cette colonisation. Ce que Tocqueville éprouvera le besoin de rappeler à ses correspondants anglais, à propos bien sûr de l’Inde. “Alors seulement vous arriverez au niveau de votre tâche, qui n’est pas seulement de dominer l’Inde, mais de la civiliser. Ces deux choses, d’ailleurs, se tiennent de très près”³. Après avoir, comme de bien entendu, rappeler les enjeux glorieux de l’entreprise. “Je n’ai, du reste, jamais douté un instant de votre triomphe, qui est celui du christianisme et de la civilisation.”⁴

La troisième exigence qui doit encadrer cette colonisation qui se veut “aussi” civilisatrice est de se comporter, faut-il le rappeler ? en civilisés. C’est-à-dire très concrètement, par exemple de refuser les expropriations sans compensations⁵, en rappelant donc que la liberté, les droits, et le respect donc de la propriété sont les marques essentielles de la civilisation⁶.

¹ *Rapport sur l’Algérie*, 1847, III, 1, p. 324-325.

² III, 1, p. 329.

³ A Lord Hatherton, lettre du 27/11/1857, VI, 3, p. 282.

⁴ *Ibid.* p. 281

⁵ III, 1, p. 330. Faute de quoi, comment imaginer que ,quitte à être ainsi maltraités, les algériens ne préfèrent pas l’être par des coreligionnaires: les Turcs, en l’occurrence ?

⁶ Cf. III, 1, p. 431; III, 2, p. 39.

Et lorsqu'il y a guerre ou intervention militaire, il conviendra affectivement de se mettre en accord avec le droit des gens, ou tout au moins de faire en sorte de pouvoir s'en réclamer, alors même que l'on ne saurait bien sûr ne pas tenir compte du clivage civilisationnel, des préjugés raciaux, qui portent à l'amender de façon sans doute significative. "L'humanité" en son exigence éthique d'universalité ne parvient pas toujours à dissoudre le sentiment ou les évidences plus ou moins intéressées de la différence. Le fameux texte de son travail sur l'Algérie de 1841, intitulé, *Quelle espèce de guerre on peut et on doit faire aux Arabes* mérite ici d'être cité.

"Quant à la manière de faire cette guerre, j'ai vu émettre deux opinions très contraires et que je rejette également. D'après la première, pour réduire les Arabes il convient de conduire contre eux la guerre avec la dernière violence et à la manière des Turcs, c'est-à-dire en tuant tout ce qui se rencontre. J'ai entendu soutenir cet avis par des officiers qui allaient jusqu'à regretter amèrement qu'on commençât de part et d'autre à faire des prisonniers et on m'a souvent affirmé que plusieurs encourageaient leurs soldats à n'épargner personne. Pour ma part, j'ai rapporté d'Afrique la notion affligeante qu'en ce moment nous faisons la guerre d'une manière beaucoup plus barbare que les Arabes eux-mêmes. C'est, quant à présent, de leur côté que la civilisation se rencontre. Cette manière de mener la guerre me paraît aussi inintelligente qu'elle est cruelle. Elle ne peut entrer que dans l'esprit grossier et brutal d'un soldat. Ce n'était pas la peine en effet de nous mettre à la place des Turcs pour reproduire ce qui en eux méritait la détestation du monde. Cela, même au point de vue de l'intérêt, est beaucoup plus nuisible qu'utile ; car, ainsi que me le disait un autre officier, si nous ne visons qu'à égaler les Turcs nous serons par le fait dans une position bien inférieure à eux : barbares pour barbares, les Turcs auront toujours sur nous l'avantage d'être des barbares musulmans. C'est donc à un principe supérieur au leur qu'il faut en appeler.

D'une autre part, j'ai souvent entendu en France des hommes que je respecte, mais que je n'approuve pas, trouver mauvais qu'on brûlât les moissons, qu'on vidât les silos et enfin qu'on s'emparât des hommes sans armes, des femmes et des enfants.

Ce sont là, suivant moi, des nécessités fâcheuses, mais auxquelles tout peuple qui voudra faire la guerre aux Arabes sera obligé de se soumettre. Et, s'il faut dire ma pensée, ces actes ne me révoltent pas plus ni même autant que plusieurs autres que le droit de la guerre autorise évidemment et qui ont lieu dans toutes les guerres d'Europe. En quoi est-il plus odieux de brûler les moissons et de faire prisonniers les femmes et les enfants que de bombarder la population inoffensive d'une ville assiégée ou que de s'emparer en mer des vaisseaux marchands appartenant aux sujets d'une puissance ennemie ? L'un est, à mon avis, beaucoup plus dur et moins justifiable que l'autre.

Si en Europe on ne brûle pas les moissons, c'est qu'en général on fait la guerre à des gouvernements et non à des peuples ; si on ne fait prisonniers que les gens de guerre, c'est que les armées tiennent ferme et que les populations civiles ne se dérobent point à la conquête. C'est en un mot que partout on trouve le moyen de s'emparer du pouvoir politique sans s'attaquer aux gouvernés ou même en se fournissant chez eux des ressources nécessaires à la guerre.

On ne détruira la puissance d'Abd-el-Kader qu'en rendant la position des tribus qui adhèrent à lui tellement insupportable qu'elles l'abandonnent. Ceci est une vérité évidente. Il faut s'y conformer ou abandonner la partie. Pour moi, je pense que tous les moyens de désoler les tribus doivent être employés. Je n'excepte que ceux que l'humanité et le droit des nations réprouvent.”

Le passage était, certes, un peu long, mais peu susceptible d’être amputé ou découpé si on veut en faire un document valable à verser au dossier. “Cela étant dit, le moyen de réduire Abd-El-Kader, est de l’isoler de ses alliés en contrariant le commerce dont ils dépendent.

Cet état de chose est peut-être moins senti dans la province d'Oran que dans celle d'Alger à cause du voisinage du Maroc ; toutefois, je ne puis douter que la misère n'y soit aussi fort grande.

Le second moyen en importance, après l'interdiction du commerce, est le ravage du pays. Je crois que le droit de la guerre nous autorise à ravager le pays et que nous devons le faire

soit en détruisant les moissons à l'époque de la récolte, soit dans tous les temps en faisant de ces incursions rapides qu'on nomme razzias et qui ont pour objet de s'emparer des hommes ou des troupeaux.”¹

On s'étonnera et l'on se scandalisera de façon parfaitement légitime de ces procédés. La question est entendue, l'historiographie a su faire son travail, et nous n'entrerons pas ici dans le champ des polémiques soulevées autour des écrits, des propos et de la responsabilité de Tocqueville². Le point important, pour notre propos, est que la grandeur que veut Tocqueville se veut une grandeur en accord avec des normes extérieures à une pure logique de puissance ou de force. Bref, aussi fragile et ténue que soit cette idée d'un droit de la guerre, aussi hypocrite puisse-t-il être invoqué, il existe, il s'inscrit pour Tocqueville dans des principes d'humanité, et de façon plus idiosyncrasique, sans doute, dans un “honneur” dont aucune société qui se prétend civilisée ne devrait pouvoir s'exonérer, que l'on ait affaire à des civilisés, à des demi-civilisés, à des sauvages ou à des non-chrétiens. Que ces normes soient insuffisantes ne doit pas empêcher d'en voir le sens; quelque chose qui réfrène la volonté ou l'*hybris* des États et des peuples, l'*hybris* de leurs intérêts ou de leurs “envies” et qui s'inscrit dans le droit des gens qui progresse peu ou prou ou sait à tout le moins se redéfinir. Bref, il s'agit d'instituer l'humanité comme principe de régulation des relations internationales, à défaut de l'humanitaire.

Et pourquoi selon Tocqueville est-il important de respecter ces normes, de s'y conformer. Parce que certes, ce sont là des principes respectables, mais aussi bien, dans la logique de son projet, parce que cela confère un prestige moral indéniable. Par-delà la pure force, il y a l'influence morale, le “*soft*” voire le “*smart*” power d'aujourd'hui. “Cette grande force morale, si nécessaire, la première de toutes les forces de ce monde?”³ déclare Tocqueville. L'honneur de la France est en jeu, non pas seulement aux yeux des autres nations européennes, mais aussi au

¹ III, 1, pp. 226-228.

² Voir, par exemple, le chapitre intitulé “*Conquête de l'Algérie : la guerre totale*” d'Olivier Le Cour Grandmaison, in D. El Kenz, *Le massacre, objet d'histoire*, folio histoire, Gallimard, 2005, p. 253-274, et J.-L. Benoît, *Tocqueville moraliste*. Honoré Champion, 2004, p. 553-556.

³ III,1,p. 422.

regard des algériens. Sinon, comment les amener à se soumettre à des hommes ne partageant pas leur confession; comment ne pas comprendre, quitte à être soumis, qu'ils préfèrent l'être à des coreligionnaires (l'empire Turc par exemple). Et ce souci de la force morale signifie bien sûr l'arrêt de l'arbitraire dans la façon d'assurer la colonisation, et pour exemple, de l'expropriation sans indemnisation ou compensation.

Notons que ce qui est valable pour la France peut l'être aussi pour l'Angleterre. La conquête de l'Inde peut se justifier, au regard de la grandeur de l'Angleterre, il le dit et l'écrit sans restriction, quand bien même l'Albion est-il l'adversaire presque naturel de la France. Ainsi dans une lettre à Lady Thérèse Lewis datée du 18 octobre 1857. "Il est bien vrai que matériellement parlant le gouvernement de l'Inde coûte plus qu'il ne rapporte, qu'il exige des efforts lointains qui peuvent, dans certains moments, paralyser l'action de l'Angleterre dans les faits qui la touchent le plus près... J'admets tout cela. Peut-être eût-il mieux valu pendre Clive que d'en faire un Lord. Mais je n'en pense pas moins qu'aujourd'hui la perte de l'Inde serait une grande diminution dans la condition de l'Angleterre parmi les nations du monde. J'aurais beaucoup de raisons à donner de mon opinion, mais je m'en tiens à celle-ci :

Il n'y a jamais eu rien de si extraordinaire sous le soleil que la conquête et surtout le gouvernement de l'Inde par les anglais; rien qui, de tous les points de la terre, attire davantage les regards des hommes vers cette petite île dont les Grecs ne savaient pas même le nom. Croyez-vous, Madame, qu'un peuple puisse, après avoir rempli cette place immense dans l'imagination de l'espèce humaine, s'en retirer impunément ? Pour moi, je ne le crois pas. Je pense que les Anglais obéissent à un instinct non seulement héroïque, mais juste, à un sentiment de conservation vrai, en voulant garder l'Inde à tout prix, puisqu'ils la possèdent. J'ajoute que je suis parfaitement certain qu'ils la conserveront, quoique peut-être dans des conditions moins favorables.

Je suis sûr d'être d'accord avec vous en désirant de tout mon cœur que leur victoire se ressente le moins possible des passions vengeresses si naturellement allumées dans

leur cœur. Le monde civilisé est maintenant avec eux. Il les plaint, il les admire. Rien ne serait plus facile, en dépassant la juste limite de la répression, que de retourner contre eux cette opinion sympathique de l'Europe. J'aperçois déjà des symptômes de ce changement. Vous avez assurément eu affaire à des sauvages dont la barbarie a dépassé toutes les limites connues, et vous avez vu dans l'Inde des horreurs devant lesquelles l'imagination même recule. Mais vous n'avez pas le droit d'être les maîtres de ces sauvages impitoyables que parce que vous valez mieux qu'eux. Il s'agit de les punir, mais de ne point les imiter; et ce serait les imiter que de massacrer, par exemple, la population de Delhi, comme bien des gens le proposent, quoique dans une forte partie au moins elle ait été elle-même opprimée et pillée par vos ennemis. Pardonnez-moi la chaleur que je mets sur ce point. J'aime trop passionnément la gloire de l'Angleterre, qui est à mes yeux celle même de la liberté, pour ne pas désirer avec ardeur voir les Anglais aussi grands dans la victoire qu'ils l'ont été jusqu'à présent dans la lutte [...]”¹.

Bref, les civilisés doivent se comporter en civilisés, sans même ignorer la violence plus ou moins involontaire, presque naturelle, que peut exercer une civilisation supérieure (entendons la civilisation européenne) à l'endroit d'une civilisation inférieure². Sans même ignorer qu'il serait sans doute vain de vouloir se comporter “avec longanimité et indulgence” avec des peuples à demi civilisés qui n'entendent bien que la justice”³. Qu'il soit nécessaire de le préciser montre donc que l'on peut être un peuple qui appartient à la civilisation et se comporter en contradiction avec les mœurs et les principes qui prévalent chez soi, aussi universels qu'ils prétendent être, lorsque l'on se trouve face à d'autres peuples. L'humanité n'empêche pas l'affirmation d'une conception inégalitaire de la justice, en fonction du degré de civilisation. Il est toujours bon en effet de s'en souvenir, car la nécessité ne peut pas toujours tout excuser, en se demandant peut-être, en aparté de Tocqueville, s'il n'y aurait tout de même pas un “lien secret” (pour reprendre un des ses expressions) entre les deux attitudes: la violence à l'extérieur servant

¹ VI, 3, p. 274-276.

² Sur ce point, cf. III, 1, p. 146-148, 327, VI, 1, à Reeve, 30 janvier 1858. p. 254.

³ Cf. III, 1, p. 324.

de dévouement aux principes que l'on s'efforce de faire régner entre soi, la violence à l'extérieur permettant de se construire une société de justice à usage interne peut-être.

Mais, cela étant, on pourrait néanmoins demander ouvertement au même auteur pourquoi il est aussi capable d'ironiser¹ à l'endroit des comportements "civilisés" des américains, invoquant de façon savante le "droit de la guerre"² face aux peuples indiens qu'ils exterminent en fait, alors qu'il n'hésitera pas à arguer du droit de la guerre, d'une façon toute aussi "naturelle" lorsqu'il s'agit de combattre les peuples algériens avec des méthodes tout aussi discutables.

Lorsque l'on passe aux conflits à l'intérieur de la sphère européenne, le paradigme de la grandeur change. La grandeur ne peut plus être de disposer d'une autre nation, d'une autre population comme on a pu prétendre le faire en Algérie pour la France, et comme l'Angleterre prétend en disposer en Inde. L'unité civilisationnelle est bien là, ce qui modifie radicalement le paradigme de légitimation de la guerre, et par voie de conséquence la façon dont on doit entendre la *grandeur* d'un pays, lorsqu'il s'agit de jouer de ce principe en matière de politique étrangère. La guerre contre une nation civilisée, qui appartient à la même sphère culturelle, ne peut pas être aussi immédiatement compossible avec la grandeur d'un pays qui se veut civilisé, que lorsqu'il s'agit de faire la guerre à un peuple barbare, sauvage, arriéré, ou à demi civilisé, c'est-à-dire à une peuple que l'on peut déclarer tel.

Il y a bien effectivement deux poids et deux mesures. Et ce clivage dans les positions de fait de l'homme politique Tocqueville ne peut que souligner combien les différences réelles, en l'occurrence les frontières ou les limites de l'espace européen peuvent résister à une dynamique qui érodent inexorablement le sentiment de la différence. Ce n'est pas qu'il s'agisse là seulement de résistances qui seraient liées à l'inévitable inertie des formes organisationnelles, mais tout aussi bien, évidemment, à des résistances qui trouvent leur ancrage dans des présupposés culturels, dans des évidences civilisationnelles dont il est difficile de se départir sérieusement, en-dehors de quelques postures intellectuelles qui se savent relativement inefficaces et qui

¹ Cf. I, 1, p. 355, V, 1, p. 154- 155; à sa mère 25/12/831, XIV, p160.

² V, 1, p. 156.

présentent une innocence politique certaine.

Mais même si la diplomatie s'efforce et parvient à éviter des conflits entre nations européennes, elle ne met pas ces nations à l'abri de la guerre. On peut même admettre que certaines seront "par leur position [exposées] à de grandes et fréquentes guerres"¹. Doit-on dire que c'est la grandeur, ce concept de grandeur qui est responsable de ces conflits. Autant voudrait-on mettre en accusation la logique même des puissances et de la dynamique des sphères d'influence. En revanche, la grandeur trouve un champ d'application dans la conduite de la guerre, en se conjuguant comme en Algérie avec le sentiment de l'honneur et aussi certes des intérêts. Sans avoir à examiner tous les dossiers que Tocqueville aura à traiter durant son ministère des affaires étrangères, il suffit d'évoquer par exemple son souci d'obvier à l'influence autrichienne dans la péninsule autrichienne.

C'est ainsi que Tocqueville pourra rendre hommage publiquement, à la Chambre² à l'armée d'Oudinot qui accepte à Rome de se mettre en difficulté pour épargner les civils et les monuments. La grandeur se rétracte pourrait-on dire, de projets ouvertement conquérants et militaires en-dehors de l'Europe, en des interventions plus ponctuelles militairement à l'intérieur de celle-ci qu'il convient de justifier plus précisément au regard du concert des nations, avec une attention toute particulière apportée aux modalités de la conduite de ces interventions. L'alibi et le préjugé civilisationnels ne pouvant fonctionner, on se montrera infiniment plus exigeant sur la conduite de l'intervention. Il ne s'agit plus de brûler les récoltes ou de se livrer à des razzias. Les discours de 1849 son clairs sur ce point. Le prestige de la France tient alors à sa puissance militaire attestée qu'à la conduite de son armée. "Non seulement la présence de notre armée en Italie est de nature à grandir notre position dans le monde, mais, je le dis, avec bonheur, ce qui l'agrandit bien plus encore que la présence de notre armée, c'est la manière admirable dont cette

¹ I, 2, p. 307.

² 6/08/1849.

armée s'est conduite."¹ Et cette fois, le rapport aux populations civiles, aux non-combattants, aux édifices culturels, devient bien un élément déterminant pour l'emploi ou la revendication du terme de "grandeur".

"Je me demandais quand on m'a interrompu, pourquoi cette armée choisit-elle donc ainsi le côté le plus dangereux de tous ? Parce qu'en arrivant par là, elle ne met en péril qu'elle-même, tandis qu'elle laisse à couvert la population innocente de la vielle; elle s'épargne l'obligation cruelle de tuer des femmes, des enfants, des vieillards, ce qui arrive dans les sièges ordinaires. Elle fait plus: par un esprit de civilisation raffinée qui fait la gloire de notre temps, elle s'expose à ces grands périls; pourquoi ? Pour sauver les monuments, pour sauver les reste vénérables des vieux âges."² . La grandeur autorise ici les razzias, et là s'atteste par un souci de préservation du patrimoine culturel. Il est vrai qu'il ne s'agit pas à proprement parler de faire ouvertement des guerres à des peuples, comme on pouvait le reconnaître pour ce qui est des opérations en Algérie³, quoiqu'il s'agit tout de même de remettre en cause un gouvernement républicain, en transgressant sans ambiguïté la Constitution de 1848.

Car quelle va être la stratégie de légitimation d'une telle intervention armée. Sur ce point, Tocqueville est assez clair, en reprenant publiquement à son compte (toujours le 6 août 1849) les buts énoncés par M. de Rayneval à M. d'Harcourt, ministre plénipotentiaire de la République auprès du saint-siège. "En envoyant une armée en Italie, la France avait en vue plusieurs buts dont aucun ne doit être oublié par vous. Elle voulait faire reconnaître et maintenir la juste influence qu'elle doit exercer dans la péninsule italienne. Elle désirait que la papauté reprît cette position indépendante et libre dont tout le monde catholique a besoin, et qu'il est de l'intérêt de tous les gouvernements qui dirigent des populations catholiques de lui maintenir. Elle entendait assurer les États romains contre le retour des abus de l'ancien régime. Elle avait enfin la persuasion qu'en agissant ainsi, elle était d'accord avec la majorité du peuple romain, qui, bien,

¹ III,3, p.320 (6/08/1849)

² III, 3, p.321.

³ Cf. III,1, p.226-230.

que très hostile aux abus du gouvernement pontifical, ne l'était point à la papauté.” Et Tocqueville de conclure: . “Vous le voyez, Messieurs, trois buts étaient indiqués: établir en Italie la juste influence qui nous est due, rendre au pape l'indépendance qui est nécessaire au gouvernement des nations catholiques, et enfin obtenir pour les États romains des réformes et des institutions libérales sérieuses.”¹

Si comme le fait l'auteur, on répète qu'il n'y avait là aucune visée territoriale pour la France, on a ainsi un bon aperçu des normes qui peuvent encadrer et justifiées aux yeux des nations une intervention armée. Il est question d'une part de préserver une influence qui résulte de la puissance et de l'histoire; y renoncer, serait s'affaiblir face aux autres puissances sans que l'intérêt général y gagne nécessairement quoi que ce soit. Il est question ensuite de ce qui peut figurer une certaine unité culturelle, en l'occurrence religieuse, pour autant que celle-ci soit possible, eu égard bien sûr à l'importance du protestantisme. C'est enfin arguer de valeurs libérales, à établir jusqu'au sein de la papauté, en respectant la volonté populaire des romains. Ce qui sur le fond, pour ce dernier point, est de fait, certes, des plus discutables. En atteste, en la matière les hésitations que Tocqueville exprime dans ses notes pour cette intervention² : “ Faut-il entrer dans le débat et soutenir que nous avons agi dans le sens de la volonté du peuple romain ? ou bien, nous mettre hardiment sur le terrain que nous avons besoin que le pape fût rétabli et que pouvant le faire, sans froisser le sentiment public, nous l'avions fait ?” Et il ajoute plus loin, dans la même page: “Faire quelque part la déclaration que nous ne demandons qu'à sortir de l'affaire d'Italie, que nous n'y sommes entrés avec aucune vue d'agrandissement, mais que nous voulons ce qui est nécessaire à notre honneur et au bien de l'Italie...”

c: Au-delà de la force.

Françoise Mélonio rappelle³ que lorsque Tocqueville, en Avril 1842 est reçu à

¹ III,3, p.316-318.

² III, 3, p.336.

³ F. Mélonio, *Tocqueville et les Français*. 1993, Aubier, Paris, p. 124-126.

l'Académie française, il doit faire l'éloge du comte de Cessac, son prédécesseur avant de recevoir la réponse de Molé, et que cet éloge est assez fraîchement reçu. Dans ce fidèle et honnête serviteur de l'Empire "Tocqueville y démasquait le goût de la servitude dans la complaisance pour la légende napoléonienne"¹. Une erreur, alors que le retour triomphal des cendres de l'Empereur était encore dans toutes les Mémoires, et une erreur que Molé crut bon d'imputer à l'ignorance juvénile du récipiendaire, célébrant pour son compte le retour à l'autorité que l'Empereur avait su si fortement incarner. Une fois de plus, Tocqueville avait préféré le parti de la liberté à la célébration d'une grandeur qui n'était que militaire. Cet échange entre lui et Molé nous rappelle aussi combien Tocqueville pouvait ainsi être à l'écart de nombre de ses puissants contemporains sur un sujet aussi sensible. La grandeur qu'il recherche n'a bien sûr que peu de rapport direct avec les valeurs de la société qu'il a sous les yeux, mais elle ne se satisfait pas davantage de la nostalgie des grandes épopées. Ce qui nous permet de redire que si Tocqueville peut accepter la guerre, en souligner ponctuellement un certain bienfait à court terme, il n'a rien à voir avec les prophètes de la valeur sublimatrice de celle-ci. Sa "grandeur", morale et civique, n'est pas là, de toute évidence, et l'énergie qu'il appelle de ses vœux n'a pas vocation à se perdre dans le fracas des clairons, le tonnerre des canons, et les grondements des charges héroïques.

Mais, s'il s'agit d'admettre que la grandeur au sens politique, comme règle d'une politique étrangère, vise à recréer un lien entre les citoyens, à engendrer un patriotisme qui hausse parfois l'homme au-delà de son étiage moral par trop étriqué, si cette grandeur suppose sans doute une certaine force, du moins celle qui est suffisante pour assurer l'indépendance du pays, mais elle ne signifie pas seulement nécessairement cette force, mais aussi de façon plus générale une capacité à rayonner, à servir d'exemple aux autres sociétés. Puisque le terme "d'influence" a été utilisée, on peut le retenir, pour pointer la possibilité d'un autre mode de présence sur le plan internationale que celui qui découle uniquement de la force militaire, voire même de la puissance économique.

¹ Jean-Gérard Lacuée de Cessac (1752-1841), Mathieu-Louis, comte Molé, 1781-1855). Voir XVI, Discours de Réception, p. 251-269, et la réponse de Molé, *ibid.* p. 270-280.

Si la valeur du patriotisme doit servir la cohésion sociale, une cohésion sociale fruit des libertés politiques conquises et partagée, si c'est dans un rapport actif avec l'extérieur, de quelque nature que soit cette relation, qu'il trouve à se renforcer, en permettant à un peuple de se "représenter" sur cette grande scène qui est celle de l'Histoire, il n'est pas toujours nécessaire que cette représentation soit uniquement celle de se défendre et à vaincre en des périodes de crise, et encore moins à soumettre les autres puissances. Un patriotisme culturel pourra-t-il avoir la même efficience éthique qu'un autre, c'est bien là le problème.

x: Il peut s'agit d'abord donc de se comporter, comme nous l'avons évoqué plus haut, tout simplement avec *honneur*, en respectant les intérêts de nos alliés. Ici nous pouvons retrouver, certes, le problème de la conduite de l'action militaire. Ce qui a terme au demeurant, d'un point de vue de l'intérêt, n'est sans doute pas une mauvaise option non plus. Ainsi peut-il dénoncer l'erreur morale et diplomatique du Traité de la Tafna (30 mai 1837) passé entre Bugeaud et Abd-el-Kader, abandonnant à celui-ci des territoires et lui livrant des populations (qu'il fera égorgées) qui se rapprochaient de la France. Et ce type de faute, selon Tocqueville, nous ne l'aurions pas commise seulement en Afrique, mais elle pourrait bien être une constante fâcheuse de notre politique étrangère. "Nous avons fait en petit en Afrique ce que nous avons fait partout soit en petit soit en grand depuis dix ans dans le reste du monde : nous avons agi de manière que notre amitié fût partout fatale. [...] Ne serait-il pas temps enfin de montrer, ne fût-ce qu'en un petit coin de désert, qu'on peut s'attacher à la France sans perdre sa fortune ou sa vie ."¹

y: Mais cette puissance, au-delà de la force, au-delà des modalités d'application de celle-ci, n'est pas uniquement nécessairement non plus, celle morale, de l'honneur. Elle peut aussi être celle qui réside dans la capacité de séduire ou de rayonner. Nous avons là, alors, le souci d'un patriotisme moins exalté sans doute mais plus fiable et durable sans doute, sans se réduire néanmoins à un simple intérêt bien compris, ou mal compris, de façon trop étriquée ou à trop

¹ *Travail sur l'Algérie*, 1841, III, 1, p. 243.

court terme. On pourrait même dire que le grand homme politique serait idéalement celui qui saurait voir et maîtriser les enjeux moraux et politiques d'une telle politique étrangère de la grandeur, en misant non pas toujours sur les crises qui renforcent le pouvoir exécutif et centralisateur¹, mais sur le sentiment d'identité que délivre une image positive d'un pays sur le plan international.

Qu'un État ne soit pas un sujet moral qui ait à se sacrifier pour un idéal, qu'il ne puisse jamais être totalement désintéressé dans son action, ne signifie pas pour autant qu'il ne doit pas savoir se soucier de valeurs dont l'attestation sur la scène internationale permette de renforcer positivement le sentiment d'appartenance des citoyens. Et aussi bien d'ailleurs son prestige et son efficience sur cette même scène.

Ainsi par exemple, le développement de la liberté dans les autres nations est bien un "intérêt", un souci de la politique étrangère française, quand bien même il est vrai ne saurait-il en être le seul ou l'ultime priorité². Et cet intérêt "réfléchi" peut effectivement très bien se présenter comme étant ce par quoi un pays acquiert un prestige certain avant de pouvoir immédiatement négocier celui-ci en influence et avantages concrets. On se souvient ainsi que c'est "l'honneur" qui pouvait commander l'abolition de l'esclavage dans les colonies sucrières de la France, à côté de l'intérêt³. Voilà un exemple que l'influence de la France peut se jouer sur le mode de l'exemple dans le respect de certaines valeurs héritées de la révolution Française, voire conformes au christianisme. Même si par ailleurs, l'honneur effectivement commande, parfois, une certaine intervention extérieure, surtout lorsqu'elle est aussi en accord avec les intérêts, lors des "affaires" de la Plata en 1849⁴.

Recueillons les éléments qui peuvent être ainsi les prémices d'une politique étrangère se méfiant certes de la guerre de conquête, mais sans être le refus d'assumer ses responsabilités de puissance et qui vise même à promouvoir l'influence d'un pays qui se

¹ I, 1, . 1.

² Cf. III, 3, p. 249 [1848 ou début 1849].

³ III, 1, p. 124.

⁴ Cf. III, 3, p. 387, et sur ces affaires en général, III, 3, p. 369-393.

distinguerait de la simple capacité d'action matérielle, militaire ou économique. Une politique donc qui sait que l'influence ne se réduit pas à la force mais suppose aussi autre chose, un prestige donc, une "image", que la force ne suffit pas à acheter. Il s'agit bien alors de ce que l'on appellerait aujourd'hui un *soft power*, et non pas seulement du prestige primaire qui doit accompagner l'usage de la force armée; il s'agit de cet *écart* que Tocqueville perçoit entre la *force* effective, objective (démographique, technique, stratégique par exemple) d'un pays et la *puissance*, comme capacité d'influence sur la politique des autres pays. Un pays peut devoir sa grandeur à ses armées, conquérantes ou capables d'assurer une farouche indépendance, mais cette grandeur peut se conjuguer à autre chose encore, qui persiste sans doute alors même que l'épopée militaire reflue sur le terrain et tout autant dans les esprits, et qu'il ne s'agit pas encore de parler de balance commerciale. Si la force militaire a son efficience, la puissance morale ou intellectuelle a sans doute néanmoins des effets de rémanence aussi tenaces, et cela d'autant plus qu'ils sont moins immédiatement sensibles ou douloureux.

Voici donc par exemple ce qu'écrivait Tocqueville en 1855 (le 6 juin), dans la nécrologie de M. Le Peletier d'Aunay, parue dans le Journal des Débats. "L'Empire fut enfin accablé sous le poids de l'Europe, qui retombait sur lui après en avoir été un moment soulevé. A la place de la gloire militaire, on nous donna la liberté, cette liberté qu'avait tant désirée et jamais goûtée la France. C'était encore une manière de nous faire régner. Poussé par elle, notre esprit continua à pénétrer partout où avaient pénétré nos soldats, et même au-delà. Le bruit de ce qui se disait dans nos assemblées retentit d'un bout à l'autre du monde civilisé, comme autrefois le bruit de nos armes, réveillant partout les sympathies, agitant toutes les âmes. Dans quelle bourgade si reculée le Français qui visitait les pays étrangers de 1815 à ces derniers temps n'a-t-il pas trouvé la population plus émue de nos débats que des affaires du pays même ? Ce qui s'agitait alors parmi nous, c'était en effet la grande affaire, pour chaque peuple de l'Europe. Sans le sceptre des lettres, sans la prépondérance militaire ou l'éclat de la liberté, la France peut exercer encore une grande influence sans doute, car elle reste un pays fort riche et peuplé de 36 millions d'habitants.

Mais alors elle ne pèse plus dans la destinée du monde que dans le rapport exact de sa pesanteur spécifique, si je puis ainsi parler; l'imagination des hommes n'y ajoute plus rien, elle cesse d'être ce qu'elle a toujours été depuis deux cents ans. Elle devient tout à coup une sorte d'Autriche.”¹

La France doit certes continuer à se faire respecter, au sens militaire du terme. Mais on peut avoir le sentiment que quelque chose se joue dans ce texte de plus profond ou de plus moderne; l'idée que les idées et les valeurs sont des éléments qui compteront désormais sérieusement lorsqu'il s'agit de savoir en quoi un citoyen pourrait s'intéresser à la grandeur de la France. Il y eut un patriotisme, il y a sans doute encore un patriotisme instinctif, involontaire, irréfléchi qui attache un homme aux lieux où il a pris naissance² ou aux hommes avec lesquels il y a “similitude de sentiments et ressemblance des opinions”³, il y a un patriotisme éclairé, réfléchi, extension de l'égoïsme sans doute, celui qui perçoit l'influence du bien-être du pays sur le sien propre⁴, il y a encore ce patriotisme qui accompagne toujours le sentiment d'appartenir à une “force” et qui déserte rapidement un pays conquis. On doit concevoir enfin un patriotisme qui serait celui de la fierté de l'appartenance à une société qui fait sens, une société de libertés et de culture qui serait une référence ou un exemple, un espoir ou un recours pour d'autres peuples, et qui dans ses relations effectives avec les autres, sans renoncer à sa juste influence, à ses intérêts, respecte le droit, l'humanité et l'honneur, voire qui est capable d'envisager des intérêts communs. Précisons. Où en sommes-nous par exemple à entre 1848 et 1849 chez Tocqueville ?

A cette époque, certes, Tocqueville peut encore être prêt à faire la guerre.⁵ Et il sera toujours prêt à la faire, lorsque l'intérêt ou l'honneur l'exige. La France ne peut pas déchoir de sa grandeur comme puissance.

Il s'agit ensuite de dire, que sans nuire aux intérêts de la France, sa politique au service de la liberté relève effectivement de valeurs intrinsèques. la grandeur réside alors bien dans

¹ XVI, p. 415. Voir C. Dupont-White, *op. cit.* p. 69, 70. Notre “esprit” et nos lettres ne rayonnent que dans la mesure de notre force véritable, celle de notre armée qui suppose une population suffisante.

² I, 1, p. 245.

³ I, 1, p. 390.

⁴ I, 1, p. 246, 384, 389.

⁵ III, 3, p. 296.

la capacité à penser à un intérêt général, moral ou autre. “La France libérale et, à plus forte raison républicaine doit ses sympathies à tous les peuples qui aspirent à la liberté. Mais elle ne leur doit ses secours que dans la mesure exacte de ses droits et de ses intérêts et, ceci, non pas seulement à un point de vue étroit de nationalité égoïste, mais dans l’intérêt supérieur de la liberté humaine.”¹

Mais il s’agit enfin d’inventer une autre façon de rester fidèle à l’héritage révolutionnaire, source d’un enthousiasme si généreux en son temps, que celle qui consiste à vouloir porter la liberté en europe par le fer et le feu. “Je ne suis pas républicain de cette manière; la gloire et la sécurité de la République française me paraissent être de révolutionner l’Europe par ses exemples et non par ses armes; il ne faut pas qu’elle soit un feu qui brûle le Monde, mais un feu qui l’éclaire.”². La guerre n’est pas, n’est plus le moyen adéquat de répandre les libertés dans le monde et d’acquérir ainsi la sympathie des autres nations, il le répétera dans des notes sur le problème italien.³ La puissance véritable d’une société réside dans sa valeur de modèle. Ce qui laisse entendre, tout de même, que le triomphe d’un modèle ne nuira pas à celle qui aura commencé par en être l’exemple. Ce qui laisserait clairement entendre aujourd’hui aussi que le meilleur moyen pour une nation de conserver son prestige moral, d’œuvrer positivement à la propagation de ses valeurs de liberté et de démocratie, d’éviter de créer des résistances à l’endroit de ces valeurs, voire des haines à l’égard de ladite nation, n’est pas de vouloir les imposer par les armes, surtout dans l’ignorance absolue de la culture du pays “ciblé”⁴. Il s’agit en quelque sorte pour une nation de penser l’humanité, de sortir d’elle-même sans renoncer à la force éthique de celle qui croit en elle-même. Et dans ce cas, il s’agirait quelles que soient les maladresses de cette expression du souci de l’humanité de parler du *sublime*.

Ce qui fut le temps effectivement de la Révolution Française. “Il y a des entreprises que seule la nation française est en état de concevoir, des résolutions magnanimes que

¹ III,3, p. 299.

² Circulaire électorale de 1848, III, 3, p.41.

³ III, 3, p. 250-251.

⁴ Voir A. Caillé, [2004], p. 79-85 sur l’exemple de l’Irak, voir aussi L. Canfora, *Exporter la liberté, Échec d’un mythe*, Édit. Desjonquères, 2008.

seule elle ose prendre. Seule elle peut vouloir embrasser un certain jour la cause commune de l'humanité et vouloir combattre pour elle. Et, si elle est sujette à des chutes plus profondes, elle a des élans sublimes qui la portent tout à coup jusqu'à un point qu'un autre peuple n'atteindre jamais."¹ Sans nous attarder sur le "propre" de la France que Tocqueville veut bien lui concéder, on voit tout de même bien qu'il y aurait là un dépassement du particulier, et de l'individu, et de la nation, mais dans le registre du pathétique, et de façon très ponctuelle. Ce qui ne suffit certes pas à définir une politique de la grandeur, en son "ordinaire" ou "continuité".

A contrario, pour en revenir à Tocqueville, l'Angleterre, à ses yeux, semble incapable de sortir d'une *grandeur intéressée*². C'est-à-dire d'un souci trop immédiat de ses intérêts économiques ou géopolitiques. Ce qui expliquerait alors, selon Tocqueville, que son influence véritable peut s'infléchir sans rapport avec la conservation de sa puissance militaire. "Ce qui me frappe entre autres choses, c'est combien, si on faisait la paix en ce moment, l'Angleterre, qui serait *matériellement* le principal et presque l'unique gagnant de la partie, sortirait néanmoins de la lutte avec un énorme affaiblissement de sa puissance morale dans le monde."³ On peut donc gagner des guerres, être une puissance économique indéniable, et voir néanmoins son prestige décroître sur la scène internationale ? Le rayonnement et la capacité d'influence d'une nation pourraient être ainsi pour une part, dans un monde où circulent les idées, les valeurs, les idéologies, indépendants de la monnaie, de la discipline des armées, et de la puissance de feu des canons.

Bref, il s'agit, lorsque l'on parle des formes et de l'expression de la grandeur d'une politique étrangère, de respecter d'une part la réalité des rapports de force, d'autre part les normes qui encadrent le recours à la force, enfin de ne pas "oublier" certaines valeurs d'universalité ou d'humanité qui pourront être une des raisons d'intervention militaire, si intervention il doit y avoir, sans être sa finalité première ou unique. Soit. Mais il s'agit aussi dans le même temps

¹ Fragments pour la Révolution, II, 2, p. 134.

² VI, 2, p.206..

³ A Corcelle le 23/01/1855, XV, 2. p.134.(Cf. aussi lettre à A. de Circourt le 26/01/1855, XVIII, p. 235.

d'esquisser une puissance d'influence, qui soit issue d'une part d'un rayonnement culturel, mais aussi d'une puissance morale, qui pourrait être le signe de la prise en compte d'intérêts collectifs ou de valeurs universelles. Puissance morale qui ne suppose pas que l'Etat soit désintéressé, mais qu'il comprenne l'interaction profonde des intérêts des nations d'aujourd'hui. Bref, qu'il "agrandisse", qu'il élargisse, qu'il approfondisse la perception de ses intérêts et les conditions véritables de ceux-ci, si ceux-ci sont bien la paix, la sécurité et la prospérité. Ce qui est parfaitement conforme au demeurant à ce "réalisme libéral" dont certains se font ouvertement aujourd'hui les défenseurs¹. Ainsi si l'on peut accorder aujourd'hui qu'une intervention militaire humanitaire est légitime, il serait ridicule que l'on attende des États acteurs de celle-ci, qu'ils soient parfaitement désintéressés, surtout au regard d'une Opinion publique qui ne comprendraient pas que l'Etat demande à d'aucuns de ses citoyens de mourir alors que leur intérêt semblerait nul².

z: Le rayonnement culturel. Bien sûr, les limites ou les silences de l'œuvre de Tocqueville sur ce point sont sans doute flagrantes. C'est sans doute, d'une part il faut bien le reconnaître, que cet auteur, en la matière ne doute guère du prestige de la France. Il y a là un héritage que personne ne songerait en Europe, semble-t-il à contester. Et que la France ne saurait répudier sans s'affaiblir, qu'il s'agisse des valeurs ou des idées en elles-mêmes. "Les nations d'ailleurs ne montrent pas impunément de l'indifférence pour les idées et les sentiments qui les ont longtemps caractérisés parmi les peuples et à l'aide desquelles elles ont remué le monde; elles ne sauraient les abandonner sans descendre aussitôt dans l'estime publique et sans entrer en décadence."³

Qu'il s'agisse de la culture des lettres aussi. Et sa réplique à Gobineau est sans appel. Qu'il s'agisse d'aujourd'hui, comme d'hier, la France est grande, et Victor Cousin⁴ ou

¹ Cf. J.-B. Jeangène Vilmer, *La guerre au nom de l'humanité, Tuer ou laisser mourir*, PUF, 2012, p. 24-32.

² J.-B. Jeangène Vilmer, [2012], p. 401-404.

³ III, 1, p. 87..

⁴ Lettre à Mme Austin du 29/08/1856.VI, 1, p. 193. "Mais, du reste, quel grand artiste, quel écrivain consommé que ce même Cousin ! J'oublie ce que je trouve de faux dans ses idées, en me livrant au plaisir de considérer la forme dont il les couvre"

Lamartine peuvent succéder ainsi de façon convaincante aux siècles passés. Le passage vaut d'être cité. "Comment voulez-vous, par exemple, que je ne sois pas un peu impatienté quand je vous entends dire que notre nation n'a jamais pris les choses que par le côté petit et mesquin et n'a pas produit d'esprit hors ligne, si ce n'est peut-être cet ignoble Rabelais dans les œuvres duquel je ne suis jamais arrivé à trouver un louis d'or qu'après avoir remué, à grand dégoût, des tas d'ordures ? Comme si plusieurs des plus grandes choses de ce monde, n'avaient pas été faites par nous ? Comme si ce n'était pas nous, surtout, qui depuis trois cents ans, par une succession non interrompue de grands écrivains, avons le plus agité l'esprit humain, l'avons le plus animée, précipité, dans tout le monde civilisé, en bien ou en mal, cela peut se discuter, mais puissamment, qui en doute ? Je ne connais pas un étranger si ce n'est peut-être quelque cuistre de professeur allemand qui porte sur la France le jugement que vous, Français, vous portez d'elle"¹ .

Art, littérature, musique, peinture ? En-dehors du fait qu'il veut douter, par une certaine ignorance, de l'existence, à son époque, d'une véritable littérature aux États-Unis², qu'il annonce une indéniable médiocrité des œuvres dans une culture démocratique peu soucieuse de la forme, cherchant son public comme l'on cherche à attirer le chaland³, reconnaissant sans ambages, ainsi que le rapporte un ami, qu'il préfère les émotions de la vie politique aux émotions provoquées par les aventures de héros imaginaires.⁴ C'est aussi que force est de constater que sa notoriété d'auteur grandit au moment où commence de s'établir la scission entre les écrits qui relèvent des "sciences humaines" et ceux qui relèvent de la littérature qui prend un sens plus

¹ A. A. de Gobineau, lettre du 16/09/1856, IX, p. 297).

² I, 2, p. 61. Mais alors qu'en est-il de W. H. Brown (1756-1793), de J. F. Cooper (1789-1851), de R. W. Emerson (1803-1882), d'E. A. Poe (1809-1849) etc. ?

³ Voir I, 2, p. 64 "On tâchera d'étonner plutôt que de plaire, et l'on s'efforcera d'entraîner les passions plus que de charmer le goût"; voir l'industrie littéraire, I, 2, p. 66.

⁴ Conversations rapportées par Nassau Senior en date du 20 avril 1858, VI, 2, p. 491-492. "Tocqueville a passé la soirée avec nous. Nous avons parlé de romans. Je n'en ai lu aucun qui finisse mal, a-t-il dit. Pourquoi devrait-on se soumettre volontairement à des émotions pénibles ? A des émotions créées par une cause imaginaire ? J'aime les émotions vives, mais je les recherche dans la vie réelle, en société, en voyage, en affaires, mais par-dessus tout dans les affaires politiques. Il n'y a pas de bonheur comparable au succès politique, lorsque votre excitation est justifiée par la grandeur des questions pendantes, et est doublée et redoublée par la sympathie de vos partisans. Après avoir joui de ce bonheur, j'ai honte d'être ému par les chagrins imaginaires des héros et des héroïnes."

restreint¹. Sans dénoncer l'Etat culturel, sa mainmise stérilisante et confinant parfois au grotesque sur le "monde" de la culture et des arts, au point que les analyses de Marc Fumaroli, pour exemple, apparaissent évidemment tocquevilliennes, il veut montrer combien le régime social peut influencer sur les écrivains, sur la qualité des œuvres et même leurs contenus².

Avec comme bilan général que si l'on peut comprendre que les productions démocratiques sont de moins bonne qualité mais plus accessibles au plus grand nombre en général, cette "loi" si elle peut se comprendre et apparaître pertinente pour le domaine pratique, ne peut être que des plus regrettables pour la question des beaux-arts. "Ils multiplient leurs œuvres et diminuent le mérite de chacune d'elles"³.

Disons-le autrement : avec Tocqueville, commence un processus qui n'est rien d'autre que celui de l'inquiétude et de la suspicion à l'endroit du monde de la culture, en général. Il ne dit certes pas qu'elle ne serait qu'un divertissement, comme pourrait le susurrer le pascalien en lui, il ne dit certes pas qu'elle se réduit à un jeu de vanités et de spéculations financières ou de dérives pathologiques, mais il n'empêche. Son désintérêt en dit long. Et c'est peut-être là que l'on pourrait bien créditer cet auteur d'être davantage un inquiet janséniste qu'un enthousiaste romantique. S'il aime les passions, les émotions communes, s'il parle de volonté, ce n'est jamais pour célébrer l'idéal inaccessible, les rives de l'imaginaire, ou les délicatesses de l'âme charmée par la poésie. Et cela est, au demeurant assez singulier. On pourrait ainsi avoir une sensibilité qui se sent meurtrie par la brutalité des valeurs bourgeoises et ne point être tenté, cependant, de se réfugier dans la posture de l'âme délicate effarouchée par les vulgarités des temps présents. S'il s'essaye, surtout dans sa correspondance, à la posture de l'écrivain-voyageur, romantique, jouant

¹ F. Mélonio, [1993], p. 48 "Dès 1835 se dessine la séparation entre la littérature et ce que l'on appellera plus tard les sciences de l'homme ; entre les formes nouvelles de la littérature de fiction - la prose réaliste du roman balzacien, les grands romans populaires d'Alexandre Dumas ou Eugène Sue d'une part, et les "belles lettres" fortes de leurs bastions traditionnels de l'Académie et du *Journal des débats*, d'autre part"..

² I, 2, p. 65, 80.

³ I, 2, p. 56.

son Chateaubriand¹ ou son Walter Scott², ici ou là, les beaux-arts, la littérature, la poésie ne sont pas la grandeur qu'il recherche, et il ne voit guère de toute évidence, qui plus est, en quoi un Stendhal, un Balzac peuvent en dire aussi long qu'un publiciste sur leur époque.

Bref, il est cet homme étrange qui brûle au moins pour lui-même les vaisseaux qui permettent à cette époque, d'échapper au spleen véritable et définitif, les nostalgies des grandes épopées militaires et glorieusement massacreuses, les fantasmes des grandes insurrections-résurrections des peuples avides de justice et de fraternité, les délices délicates de l'art et des lettres pour âmes sensibles et d'élite. S'il est trop classique, distingué et bien élevé pour stipendier les beaux-arts et la littérature qui doivent alimenter cet art délicieux de la conversation qu'il regrette tant, il n'apparaît jamais véritablement attiré par ce type d'ornements de l'esprit. Lecteur certes des "auteurs", mais pas davantage. Voilà quelqu'un qui est tout de même de plain-pied dans le monde, semble-t-il en dépit d'une idiosyncrasie difficile, de réticences éthiques indéniables, voire d'une santé incertaine. C'est peut-être là, d'ailleurs, tout autant que dans sa position entre deux mondes, qui expliquerait encore pour une part, ses possibilités de lucidité. Lorsque vous vous défier spontanément du présent, tel qu'il se donne, et que vous n'êtes guère attiré naturellement par l'ailleurs, alors l'esprit critique peut offrir un puissant et salutaire dérivatif. Et puisqu'il y aura bien un voyage, celui-ci sera moins sans doute, l'effet d'un besoin romantique d'autres rivages, que d'un calcul quant aux opportunités d'un jeune homme de noble naissance, mais conscient de ne pas avoir toutes les cartes en mains pour faire carrière en une période aussi indécise qu'elle pouvait l'être alors pour les gens de sa condition. Alors qu'un Stendhal pouvait exprimer son mépris de la culture bourgeoise en trouvant son bonheur en Italie, Tocqueville allait se concilier avec la démocratie en Amérique pour y trouver une possibilité de

¹ Voir la lettre à sa belle-soeur Emilie du 25 juillet 1831, narrant son équipée au lac d'Onéida, XIV, p. 118-123. Voir aussi ses Cahiers de voyages, V, 1, p. 161-162, 336-341.

² Voir la lettre racontant son équipée nocturne aux ruines du château de Kenilworth. A Marie Motle, de Bath, le 30 août 1833, XIV, p. 391-394.

nouvelle grandeur.¹

Et s'il admire Plutarque, c'est parce qu'il montre de "grands hommes", de même inversement que s'il exècre Rabelais², ou Balzac³, c'est autant pour leur "morale" que pour leur mépris des formes distinguées. L'art, en général, avec Tocqueville est difficilement autre qu'académique ou classique, de même qu'une pensée libre, pourrait-on dire. Au-delà commence la médiocratie ou une pensée tumultueuse. Il peut lire chaque jour un peu de Pascal, de Rousseau, de Montesquieu⁴, comme le lui recommandait son ami L. de Kergorlay⁵ pour améliorer son style, mais l'on comprend qu'il s'agit là, bien sûr, de s'instruire et de trouver des modèles. Le style et la rhétorique le soucient sérieusement, on le sait, et il sait en jouer avec un certain talent, indéniablement, face à des lecteurs peut-être peu soucieux de se rallier rapidement à la démocratie dont il fait l'aujourd'hui, ou au plus tard le demain des sociétés modernes.

Mais il est à souligner, quoiqu'il en soit, donc, que cette grandeur culturelle, si elle doit flatter notre sentiment national, n'est tout de même pas une grandeur qui provoque directement l'effet moral recherché. La vanité nationale peut se satisfaire de la vanité des hommes de lettres, sans que la culture de la liberté n'y gagne grand chose. Et qui serait prêt à mourir pour un pays qui n'aurait à se flatter que de ses productions culturelles, mais naissant sur un terreau de despotisme et de corruption morale. C'est donc que, si la culture est une belle et noble puissance, celle de la pensée, et de la sensibilité, elle ne marche pas nécessairement main dans la main avec le programme moral cher à Tocqueville. S'il n'est pas l'auteur, lui du *Discours sur les Sciences et les Arts* d'un certain J.-J. Rousseau, le spectacle de la Restauration et de la Monarchie de Juillet ne lui démontrent guère que les lumières et la littérature soient nécessairement le gage de la vertu en général, mais surtout de cet amour de la liberté en particulier qui saurait pallier aux "penchants

¹ Voir Mélonio [1993], p. 54-55; voir Fumaroli [2009], p. 86 "Stendhal a choisi l'Italie entrevue par Mark Twain, contre l'Amérique observée avec sympathie, mais non sans arrières par Tocqueville. Il a pris parti pour Vénus contre Mars. Il écrit en un mois La Chartreuse de Parme pour conjurer, à force de musique allègre et passionnée, le spectre du Carême-Prenant américain dont la France de Louis-Philippe est déjà hantée".

² A Gobineau, le 16/09/1858 "Cet ignoble Rabelais dans les œuvres duquel je ne suis jamais arrivé à trouver un louis d'or qu'après avoir remué, à grand dégoût, des tas d'ordures." IX, p. 297.

³ Voir l'ironie de celui-ci à l'endroit de Tocqueville, in Mélonio [1993], p. 48.

⁴ Lettre à L. De Kergorlay du 10/11/1836, XIII, 1, p. 418.

⁵ Lettre datée d'un lundi, sans doute de fin octobre 1834, XIII, 1, p. 366)

fort dangereux” pour celle-ci que l’égalité “suggère”¹. Bref, s’il ne regarderait pas sans intérêt les polémiques du siècle précédent et d’aujourd’hui sur le prestige culturel de la France², les formes de la “démocratisation” de la culture³. ses enjeux politiques, les stratégies des États-Unis depuis le début du siècle pour le lui disputer, il en retiendrait surtout que toutes ces querelles ne semblent guère offrir d’apaisements à son inquiétude de fond.

Faut-il ajouter que Tocqueville ne pouvait pas non plus envisager le développement de ce que l’on appellera le sport, ce par quoi, les hommes aliénés d’aujourd’hui essaient de compenser l’ennui et l’absence d’effort véritable de leur travail, s’essaye à une activité “agonistique” qui sublime l’agressivité, dépasse les clivages sociaux et même sexuels, engendre une nouvelle et singulière solidarité et engendre un marché des plus lucratifs ? Entre la dénonciation d’un sport symptôme de l’aliénation des temps modernes⁴, sa célébration patriotique et virile qui pourrait “faciliter” la guerre⁵, son rôle de vecteurs de certaines idéologies, sa valeur mercantile, nous avons bien affaire là à un phénomène social total dont Tocqueville ne pouvait prendre la mesure, mais qui sans doute ne l’aurait guère amené à revoir ses analyses. Si le sport définit une certaine idée de la grandeur, s’il peut servir un certain projet politique, s’il peut proposer une éthique de l’effort ou du courage, une excellence en régime démocratique, ce n’est pas dans ce monde-là que l’on pourrait trouver de quoi satisfaire les idéaux moraux et civiques de notre auteur, tant le culte de la performance semble avant tout s’inscrire dans une finalité d’évitement, de désinvestissement ou de transmutation de l’espace public qu’il affectionne⁶. Le sport est bien un instrument de régulation de certains problèmes sociaux, une éthique du courage,

¹ I, 2, p. 331.

² Voir par exemple J.-M. Dorian, *Politique culturelle: la fin d’un mythe*, Folio, Gallimard, 2005, p. 123-149.

³ Voir M. Fumaroli Marc, *op. cit.*, 2009.

⁴ Cf. G. Anders, *L’obsolescence de l’homme*, (Tome II, 1980), *Sur la destruction de la vie à l’époque de la troisième révolution industrielle*, éd. Fario, 2011, p. 105-108.

⁵ “Les sports ont fait fleurir toutes les qualités qui servent à la guerre: insouciance, belle humeur, accoutumance à l’imprévu, notion exacte de l’effort à faire sans dépenser des forces inutile. Le jeune sportsman se sent évidemment mieux préparé à partir que ne le furent ses aînés. Et quand on se sent préparé à quelque chose, on le fait plus volontiers” P. de Coubertin, “le sport et la guerre”, cité par M. Caillat Michel, *L’Idéologie du sport en France*, Les éditions de la Passion, 1989, p. 32. Voir aussi Luc Robène, *Le sport et la guerre. XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

⁶ Voir Pascal Duret, *L’Héroïsme sportif*, PUF, 1993, Alain Ehrenberg, *le Culte de la performance*, Calmann-Levy, 1991, Georges Vigarello, *Du jeu ancien au show sportif. La naissance d’un mythe*, Ed. du Seuil, 2002.

de l'esprit d'équipe, mais nous avons vu que pour Tocqueville, ces qualités-là ne suffisent pas à faire le citoyen qu'il appelle de ses vœux. Et lorsqu'ils ne suffisent pas, il se pourrait bien qu'ils servent en fait de divertissement ou d'oubli de véritables exigences civiques, morales et intellectuelles.

Il va de soi, néanmoins, faut-il le préciser que lorsque l'on parle du sport dans les sociétés modernes, la valeur qu'il y tient, le rôle qu'on voudrait lui voir jouer, l'instrument qu'il devient au nom de visées politiques ou économiques, nul doute qu'il faudrait ensuite préciser le cadre, et la nature du sport particulier dont il est question, chacun cultivant d'une certaine façon telle ou telle valeur, dans son rapport à la Nature, dans son rapport aux autres (l'équipier ou l'adversaire), dans son rapport à la Nature. L'alpinisme, la traversée des Océans n'ont pas la même signification qu'un match de volley-ball ou qu'une course automobile, cela peut se comprendre. Cela n'empêche que dans tous les cas, le sport peut aller de pair avec un oubli de l'accomplissement authentique de l'individu. Le sportif moderne ne serait sans doute pas le citoyen idéal de Tocqueville, quel que fût le respect du drapeau qu'il pût manifester par ailleurs. Vivre en-dehors de l'espace public où se joue précisément les libertés qui ne sont rien d'autre au fond sans doute que l'exercice et la création continué de celui-ci, voire parfois entonner la cantilène d'un sport "au-dessus" de la politique, comme si l'on devait se féliciter de ce qui nous délivre de "querelles stériles" et secondaires, voilà à quoi, bien sûr, il se refuserait sans doute.

Qu'il s'agisse donc de l'art, de la littérature, qu'il s'agisse du sport, Tocqueville ne pourrait y voir qu'un effet de divertissement, d'activité distinguée, voire de raffinement spirituel respectable au mieux, mais dont la valeur culturelle ne peut ni ne doit en aucune façon être confondue avec celle de l'éthos de civisme et de liberté qu'il appelle de ses vœux. Son jansénisme, d'une part, son romantisme d'autre part, son humanisme civique, enfin, voilà le triple filtre critique qui fait de lui un redoutable instrument d'analyse de notre univers de valeurs moderne. Et non pas au nom d'une grandeur héroïque trouvant éventuellement dans la violence la condition de sa créativité. Il n'y a pas de fétichisme de la violence chez Tocqueville, de culte absolu de

l'irrationnel, c'est une évidence, quelle que soit son souci de rendre à l'homme sa volonté et ses passions. Et l'on comprend combien son propos peut raisonner d'ailleurs dans la modernité chez celui de Hannah Arendt, si soucieuse, quelle que soit son inquiétude devant la "culture" moderne, de dénoncer les séductions de la violence, régénératrice, animatrice, salvatrice que l'on trouverait chez un F. Fanon, un G. Sorel ou un W. Pareto, plus ou moins inspirée, à juste titre ou non, de l'élan vital de Bergson ou de la pensée de Nietzsche¹.

Ajoutons que si Tocqueville se montre quelque peu indifférent ou insensible à l'endroit de certaines formes culturelles, sans en être l'adversaire au demeurant, s'il pourrait se montrer sceptique à l'endroit de certaines formes culturelles d'aujourd'hui (et nous sommes bien évidemment des plus prudents quant à nos affirmations sur ce point), ce n'est pas au nom d'une énergie inassignable ou d'un chaos régénérateur, rejetant ce que la civilisation apporte à l'homme. Il y a des erreurs, des cécités, dans la pensée et la politique de Tocqueville, mais son souci de la grandeur ne va en rien vers une apologie de la violence ou de la force magnifiées pour elles-mêmes, cela ne fait pas l'ombre d'un doute. Ce n'est pas la peine que nos sociétés modernes permettent l'apparition de l'individu pour que celui-ci se renonce aussi bien dans un individualisme étriqué (et la formule ici n'est sans doute que pléonastique) que dans les extases destructrices et collectives. Au fond la pause romantique, le malaise, le moralisme de Tocqueville, sont trop "distingués", "académiques", pour que son mépris à l'endroit d'un matérialiste honnête, sa vision d'un troupeau d'individus timides et industriels, aux âmes hébétées, amollies, à l'esprit esclave de l'opinion publique puisse servir d'apologie à une célébration de Mars ou du sentiment que la violence nous ouvrirait les portes de l'authenticité.

On peut être critique à l'endroit de la culture moderne, d'une certaine forme de rationalisme et de resserrement moral des individus sans cependant devoir se voir assimiler, sauf

¹ Voir H. Arendt, *Sur la violence*, p. 958-967, in *L'Humaine condition*, Quarto Gallimard, 2012, p. 958-967, et plus particulièrement cette formule sans ambiguïté de la page 964: "Dans le domaine théorique, rien à mon avis n'est plus dangereux que cette conception organique, traditionnelle en matière politique, qui interprète en termes biologiques le pouvoir et la violence. Selon le sens que l'on donne actuellement à ces termes, la vie et la prétendue créativité vitale en constitueraient les caractéristiques communes, de sorte que la violence serait justifiée en vertu de son pouvoir créateur".

par mauvaise foi, à un irrationalisme fomenteur d'un culte guerrier, ou d'une politique agressive, même si les préjugés ou les clivages peuvent "ensuite" faire déraiser ce souci premier. On ne peut pas invalider une pensée critique, nier la pertinence d'un malaise intellectuel et moral, qui ne signifie d'ailleurs ni une exaltation de la guerre, ni un souci essentiel de conquête territoriales, sous prétexte que la représentation de sa pharmacopée n'est pas exempte d'ambiguïtés ou de points critiquables ou s'allie trop aisément avec un oubli de véritable démocratisation économique et sociale de la société.

Se refuser à coïncider par la participation politique avec l'espace commun dont nous dépendons, s'interdire d'être un exemple de cette diversité que permet une véritable culture d'indépendance et de responsabilité, s'exonérer de cette tension par laquelle nous nous défions, en nous-mêmes, d'une entropie qui nous amène à nous fermer la porte de certaines satisfactions plus généreuses, voilà ce que Tocqueville ne parvient pas à accepter. Si au-delà de cette cohérence, il y a un malaise plus profond, une attente de sens qui sourd inexorablement, cela ne signifie en aucune façon que l'on devrait verser dans l'irrationnel, la violence sacrificielle, ou la volonté de se démettre de soi-même, fût-ce au nom d'une performance, aussi inouïe soit-elle. Il peut sans aucun doute y avoir dans une certaine approche du sport, une fuite par le citoyen de ses responsabilités.

Il est vrai que les pouvoirs politiques économiques d'aujourd'hui, s'ils aiment les consommateurs, aiment aussi les producteurs sportifs, ceux-ci par leur esprit de discipline, leur volonté d'intégration, d'esprit d'équipe, distraits des engagements politiques, ou des associations qui ne sont pas directement sportifs, représentant un modèle de citoyenneté, à tort ou à raison, plus soucieux d'ordre et de tranquillité publique, que d'engagement critique au nom de la défense des libertés. La neutralisation "sportive" de la sphère politique, sa prétention à "dépasser" les clivages politiques, que ce soit au niveau international, qu'au niveau interne, voilà sans doute ce qui aurait exaspérer Tocqueville, autant que ceux qui voudraient exonérer l'entreprise d'une prise en compte de sa dépendance et de sa responsabilité à l'endroit du politique. La pensée de

Tocqueville est une pensée de l'inquiétude de vivre de l'individu¹, du souci de la liberté, tout autant que celle d'un souci des émotions communes, on ne peut l'oublier. Et il n'est pas sûr que les Jeux Olympiques d'aujourd'hui eût rencontré son agrément.

De même enfin, on pourrait se demander si par-delà la question du prestige de la culture, du sport, on ne pourrait pas imaginer qu'un patriotisme uniquement recentré sur l'intérieur, comme pourrait l'être une communauté morale uniquement soucieux de son intégrité ou de l'accomplissement vertueux de ses membres, indifférente au "monde", ait le même effet moral que celui qu'il attend d'une politique étrangère soucieuse de grandeur. La pensée politique rousseauiste pourrait être ici un modèle, sauf à oublier combien pour Tocqueville, précisément le "monde" est là, l'Europe, ses grands États, et l'au-delà de l'Europe. Le fantasme d'une cité, d'une Corse repliées sur leur insularité, leur autosuffisance ne lui paraît plus ni possible, ni souhaitable. Un tel patriotisme signifierait sans doute une asphyxie morale et intellectuelle pour les citoyens, une indifférence des réalités géopolitiques à laquelle les libertés, à terme, ne résisteraient pas. Quitte à ce que les réalités des relations internationales soient là, autant savoir en "jouer". Certes, il est toujours possible de dire que ce besoin d'en "jouer" est à la mesure de l'oubli d'une cohésion sociale par, grâce à la justice, à une organisation plus satisfaisante, dont Tocqueville cherche subrepticement à pallier le manque.

Ce qui permettrait alors à la thèse postérieure de Durkheim de trouver son crédit. Ne renoncer ni à l'Etat, ni au patriotisme, ni non plus à l'amour-propre social, soit ! Mais faire en sorte que ces valeurs jaillissent plus immédiatement de la certitude et perfection intérieures de la société que de sa reconnaissance extérieure, évitant ainsi le problème d'une recherche toujours ambiguë de grandeur. "Tant qu'il y aura des États, il y aura un amour-propre social, et rien n'est plus légitime. Mais les sociétés peuvent mettre leur amour-propre, non pas à être les plus grandes ou les plus aisées, mais à être les plus justes, les mieux organisées, à avoir la meilleure

¹ Déjà citée: Lettre à P.Freslon du 3 nov. 1853. "Car vivre pour vivre ne m'a jamais été possible. Il m'a toujours fallu de toute nécessité faire ou du moins me donner l'illusion que je faisais quelque chose de plus.", XVIII, p. 17, Préface.

constitution morale”¹. Et ce patriotisme recentré sur l’intérieur serait plus aisément annonciateur et partie d’un cosmopolitisme véritable. Sauf que pour Tocqueville, ce patriotisme de la perfection intérieure, non seulement n’aurait peut-être pas l’effet moral suffisant qu’il attend, mais n’épuise pas davantage son attente de sens. Durkheim lui-même dans la même page ne reconnaissait-il pas d’ailleurs que les “crises extérieures sont fécondes en occasions de dévouement éclatant” ?² Et il semble bien que la pensée politique d’aujourd’hui ne soit guère sortie de ces difficultés ou apories. La perfection intérieure peut-elle satisfaire l’individu, et comment éviter que le besoin de l’altérité ne devienne une occasion de tensions destructrices et de la paix, et des libertés intérieures. A quel prix moral, les sociétés d’aujourd’hui se donneraient-elles la paix qu’elles essayent d’élaborer démocratiquement ?

Conclusion de V.

Il est toujours possible de suspecter Tocqueville de se livrer à une surenchère rhétorique à propos de la *grandeur* de l’homme ou d’un pays pour y dissimuler aussi bien en fait ses nostalgies d’aristocrate égaré dans le monde moderne, que le patriotisme le plus “spontané”, ou les intérêts les plus ordinaires pour ne pas dire les plus cyniques d’une puissance européenne dans la première moitié du XIX^e siècle. Et on aurait tort de s’interdire ou de rejeter d’un simple haussement d’épaules de telles interprétations.

a: Mais, cela étant, il peut être tout aussi productif de montrer que la *grandeur* a un sens précis, une fonction pédagogique précise lorsque Tocqueville l’évoque en politique. Cette grandeur est ce qui fait que le collectif peut être source de sens pour l’individu, en étant ce qui le rappelle à une appartenance, à une interdépendance qui le hausse ponctuellement au-dessus de son horizon ordinaire, un horizon sans doute trop immédiat et matériel pour ne pas être à terme peu compatible avec le maintien des libertés. Si l’appartenance culturelle ou nationale est

¹ E. Durkheim, *Leçons de sociologie*, coll. Quadrige, PUF, 2003, p. 109.

² *Ibid.*

maintenant quelque chose que la doctrine libérale semble avoir intégré¹, sous condition que ces notions ne soient pas “essentialisées”, comme demande ou besoin de sens légitime de l’individu, notons que cette appartenance ne prétend néanmoins pas être porteuse d’une pédagogie ou d’une dynamique supplémentaire de liberté, trop soucieuse de dissocier sans doute le culturel et le politique de ce qui a trait à la liberté de l’individu. Elle semble accepter, juxtaposer cette demande plus que la rallier ou la souder à l’exigence d’indépendance et de responsabilité individuelle. Acceptant les libertés locales, une culture de l’association ou de l’espace public en général, elle se méfie, l’histoire étant passée par là, de la promotion salvatrice de certaines “grandes émotions communes”.

Pour Tocqueville, au travers de cette politique soucieuse de grandeur, qui doit sécréter un désir d’identification, il ne s’agit pas de dissoudre l’individu dans un grand tout, mais à côté des lumières qu’on peut lui souhaiter, de l’enthousiasmer pour provoquer une certaine dématérialisation, et aussi bien de donner un objet à sa liberté, au lieu de la laisser s’enliser dans les hésitations d’un scepticisme débilisant, prélude à un matérialisme rampant, prodrome d’une véritable culture de la soumission que Tocqueville évoque explicitement dans la dernière partie de la seconde *Démocratie en Amérique* après en avoir repérer les prémisses dans l’ensemble de l’ouvrage. L’ordre politique pour Tocqueville, ce n’est donc pas seulement le problème de l’exercice du pouvoir ou l’espace de rencontre des volontés singulières, il est aussi ce qui élargit l’homme, ce qui doit l’élargir, aussi bien intellectuellement, en lui montrant combien les affaires publiques apparemment si lointaines déterminent en fait ses affaires les plus privées, que moralement en lui proposant un vecteur d’identité qui soit libérateur, à l’endroit de passions vulgaires. Un homme libre, c’est un homme qui est capable d’indépendance parce qu’il sait ce dont il dépend concrètement en fait, qui déchiffre les rapports d’influence entre le lointain et le proche, c’est aussi un homme qui peut éviter une culture de la soumission à l’endroit du social, de

¹ Voir sur l’état de cette question, Catherine Audard, *Qu’est-ce que le libéralisme ?, Ethique, politique, société*, Folio essais, Gallimard, 2009 p. 546-607. Nous parlons ici de théorie politique, non pas de l’existence d’une classe économique qui se représente comme “heureusement” déliée de tout enfermement dans une appartenance quelconque.

l'Etat en cultivant d'autres valeurs que celles avec lesquelles la société et l'Etat obtiennent précisément une soumission à trop bon prix. Bref, jouer de la grandeur de la nation, c'est proposer un moyen terme satisfaisant entre la *chaleur* un peu trop étreinte et intéressée de l'esprit de localité, et un universalisme qui généreux en idée, se révèle tout de même assez *froid* en pratique. Il y a sans doute chez Tocqueville, après l'enthousiasme de la première découverte¹, une certaine prise de distance à l'endroit d'un patriotisme de localité.

En effet ce patriotisme des libertés locales, a beau être ce par quoi se satisfont semble-t-il l'ambition, le désir d'estime, le goût du bruit² des américains, il n'est pas sûr que Tocqueville soit véritablement convaincu que cela suffise à épuiser toutes les attentes et les espérances de l'âme humaine, ou plus exactement ses possibilités "d'agrandissement".

Car peut-on sérieusement parler de "l'indépendance" et de la "force" de la commune, comme semble vouloir le faire Tocqueville³, après avoir montré surtout combien le temps des petites nations indépendantes était terminé ? Il s'agit plutôt sans doute dans cette page de décrire le psychisme de l'américain que de dire ce qui peut satisfaire à un humanisme civique qui ne se paye pas d'impressions illusoires. Ce n'est pas parce qu'une âme peut se satisfaire d'une vie honnête et laborieuse dans un cercle restreint que ce cercle est un monde en soi suffisant, véritablement indépendant, et qui serait à la mesure de ce qu'elle doit et peut être véritablement. Les libertés communales sont effectivement une très bonne école de la liberté, délivrent de l'esprit révolutionnaire, mais la commune ne saurait être à la mesure de ce que doit embrasser une âme grande, elle ne saurait être ce qui peut épuiser la requête de sens d'un individu dans ce monde-ci, sans même parler de besoins spirituels religieux. Tocqueville, en parlant de grandeur, nous délivre, faut-il le dire de la fantasmagorie de la "communauté", petite enceinte dans laquelle il n'est même pas sûr que, sans même la menace extérieure, les libertés ne finiraient pas par se dissoudre ou s'asphyxier.

¹ I, 1, p. 65-67

² I, 1, p. 66.

³ I, 1, p. 67.

S'il n'est pas un libéral ordinaire, il n'est pas non plus un communautarien d'aujourd'hui¹. La patrie voilà donc sans doute, *in fine*, la bonne mesure, entre l'esprit communal, le patriotisme local, d'un côté et l'amour un peu trop froid pour l'humanité. Entre les charmes et la valeur pédagogique des responsabilités locales, et peut-être ceux plus équivoques du cosmopolitisme, il y a place pour une dynamique morale, certes limitée, mais probante, certes problématique quant à sa dangerosité, mais dont l'homme moderne, pour Tocqueville, ne ferait peut-être pas l'économie impunément.

b: Cette dangerosité de la "grandeur nationale, jusqu'à quel point Tocqueville en est-il conscient ? Jusqu'au point exactement semble-t-il, où cette grandeur jouerait trop ouvertement contre les libertés. Jusqu'au point où la guerre qui est encore une possibilité politique et humaine envisageable, pourrait devenir le tombeau d'une vie citoyenne digne de ce nom. Les charmes éventuels de l'épopée Napoléonienne, du premier comme du second n'ont que très peu de prises sur lui. Ce n'est pas parce que l'on constate que la paix provoque un dépérissement de l'esprit citoyen, une sorte d'entropie morale des sociétés que l'on se jette immédiatement dans les bras d'une politique belliqueuse. Il y a certes une tentation de la crise chez Tocqueville, tant la société bourgeoise l'exaspère, mais il y a tout autant aussi chez lui une défiance à l'endroit de tous les mirages de sens que l'Etat voudrait fabriquer au détriment des libertés. Que lui-même, se laisse emporter parfois, malgré lui, par cette exigence de sens, d'une grandeur qui privilégie le sens au détriment de la préservation, du développement des libertés est un autre problème.

Sans doute aurait-il dû explorer davantage d'autres possibilités d'agrandissement de l'âme, par les Lumières elles-mêmes, par une possibilité de vie citoyenne plus élargie politiquement, institutionnellement, plus satisfaisante, plus soucieuse de justice, rendant moins nécessaire cette idée de grandeur ? Mais est-on sûr que sans cette dramatisation ponctuelle de la vie politique, ceux qui jouissent des libertés, fût-ce, dans la meilleure des sociétés, sachent

¹ Voir sur ce sujet C. Audart *op. cit.* et pour exemple C. Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Flammarion, Champs essais, 2009.

conserver l'éthos moral qui est la condition de préservation de ces libertés sur la durée, et ce qui nous les fait aussi mériter"¹.

c: Si la grandeur est l'invocation de ce que peut être l'âme humaine, de ce que peut une volonté, de ce que produit un homme libre, si la grandeur du politique, ne signifie pas nécessairement, en son essence, une politique étrangère belliqueuse, il n'en reste pas moins que cette idée, faisant précisément l'objet d'un investissement politique, ne laisse pas d'être exposée à de nombreux surinvestissement ou dérapages.

D'une part elle met en branle de façon problématique une représentation qui pourrait devenir une fantasmagorie de la nation, dans laquelle l'individu à force, ou au lieu de se grandir, pourrait bien se dissoudre, davantage attiré par le sens que par l'exigence éthique et intellectuelle du citoyen libre et responsable que Tocqueville appelle de ses vœux, A l'appel de la grandeur, ne répondraient pas seulement l'exigence de liberté, mais tout aussi bien certaines demandes ou enthousiasmes religieux², certaines réclamations de sens dont la satisfaction ne suppose pas nécessairement le souci d'une culture de l'indépendance.

D'autre part, il est loisible de comprendre combien la grandeur peut être une carte que le pouvoir peut être tenté de biseauter dès que ses insuffisances en matière de politique intérieure le demandent ou ses menées liberticides l'exigent.

Enfin on doit imaginer que cette *grandeur* pourrait être contaminée par des enthousiasmes universalistes, ou des préjugés civilisationnels trop brutaux, aussi désintéressés qu'ils puissent être, pour ne pas se résoudre à faire supporter à d'autre sociétés le coût de cette grandeur. Et la grandeur qui se prétendait morale ou culturelle finirait par se révéler n'être que la grandeur relative du plus fort.

La grandeur, c'est donc avec ce terme que se joue la question non seulement de l'indépendance morale de l'individu, mais aussi bien de ce qui peut lui donner envie d'être un homme libre et à la fois fière de son appartenance. Car si pour être grand il faut être libre, encore

¹II, 1, p. 217.

²I, 1, 94, 245.

faut-il savoir que faire ensuite de sa liberté. Or, il se trouve que Tocqueville hésite tout de même, sans toujours s'en rendre compte entre trois libertés. La première désigne une liberté qui serait valeur absolue, fin en soi, pour laquelle on est prêt à se sacrifier soi-même, qui soit donc en elle-même déjà vertu et grandeur. La seconde serait une possession dont on jouit paisiblement, sans avoir sans doute la force de la conserver, sans grand souci de la propager, sans avoir l'énergie morale qui nous la fait mériter. La troisième liberté serait ajoutée à un sens, porteur peut-être d'universalisme, d'un projet, mais au risque effectivement qu'elle ne s'oublie avec l'individu dans cet horizon.

La guerre peut être salutaire moralement, mais Tocqueville ne veut pas d'une solution aussi dangereuse pour les libertés, de même qu'il ne se satisfait pas de la solution religieuse, trop peu soucieuse des devoirs du citoyen. Si la grandeur ne remet pas en cause le pacifisme des démocraties, l'idée met bien en exergue ce qui sera le problème de celles-ci. Comment fabriquer du sens dans une société aussi rebelle à la transcendance, et avec quoi, avec quelle forme d'attraction pour la violence sans doute, payerons-nous cette incapacité à fabriquer autre chose que des existences qui font des nations ce fameux "troupeau d'animaux timides et industriels" quand bien même nous serions nous délivrés de cette avidité, de cette envie, de cette passion pour les jouissances matérielles dont l'évocation scande l'œuvre de Tocqueville. Et quand bien même nous saurions échapper au désenchantement, ne sont-ce pas libertés qui seraient d'abord sacrifiées pour ce faire, tant les hommes peuvent préférer bien autre chose que cette liberté porteuse d'exigence, qu'il s'agisse précisément du sens, de la survie, de la sécurité ou de la jouissance des valeurs intellectuelles ou matérielles.

Conclusion générale.

A: Le pacifisme des démocraties et ses limites.

Faut-il accepter l'idée que les démocraties, selon Tocqueville, sont nécessairement moins belliqueuses que d'autres sociétés, ou à tout le moins moins belliqueuses entre elles que peuvent l'être d'autres formes de sociétés plus traditionnelles ? D'une façon plus actuelle, en quoi, peut-on faire de cet auteur une autorité appuyant ce que l'on appelle aujourd'hui la théorie de la paix démocratique ? Rappelons d'abord que celle-ci repose sur trois idées majeures. La première est que les peuples et les individus, soucieux de leurs intérêts, raisonnables, ne veulent et ne peuvent vouloir la guerre: une question de lumière donc. La seconde est que la démocratie, constitutionnellement, permet à ce pacifisme des peuples de se traduire dans la politique étrangère des États ou d'influer de façon significative sur celle-ci: une question d'institutions politiques donc aussi. La troisième est qu'une société démocratique repose sur une culture du droit, de la négociation, du compromis, (les habitudes commerciales y étant pour beaucoup) et qu'elle ne peut que reporter à l'extérieur cette culture qui prévaut en son intérieur, d'autant plus, que défiante à l'endroit de l'État, inspiré par un "individualisme méthodologique" fort, elle ne peut que tendre vers la réalisation d'une "communauté internationale" dont le libre-échange économique est un vecteur majeur¹: une question ainsi, enfin, de mœurs. Il s'agit donc ici alors de rappeler en quoi une société démocratique est plus favorable, en général, à la paix qu'une société aristocratique ou despotique, y compris peut-être à l'endroit des autres sociétés qui ne sont pas encore démocratiques.

¹ Sur la définition de la "paix démocratique", voir de nouveau B. Boutros-Ghali, in Caillé[2004], p.13; voir aussi Alex Macleod et Dan O'Meara, sous la dir. op. cit. p. 90-103.

Ajoutons que cette question est d'autant plus importante, lorsque l'on interroge l'œuvre de Tocqueville que celui-ci constate et nous prédit l'extension inexorable et irréversible de ce régime social de l'égalisation des conditions, qui tend lui-même à se concrétiser de façon institutionnelle par des représentants et un exécutif en accord avec l'idée de souveraineté du peuple. Notons que nous ne sommes pas ici dans le cadre d'un syllogisme tendancieux éventuel où, montrant que les démocraties apportent la paix et la sécurité, il faudrait démocratiser à marche forcée, de gré ou de force, les sociétés qui ne le sont pas encore, arguant donc avec plus ou moins de bonne foi de l'idée selon laquelle nous devrions faire la guerre pour avoir la paix, bref, libérer de force les autres peuples pour que la paix règne enfin. Nous sommes rentrés seulement dans une histoire dont le fil conducteur est l'égalité, produit de différents facteurs, maintenant moteur lui-même de cette évolution, et dont la fin, selon Tocqueville, n'est pas nécessairement celle de la liberté. Pour qu'elle le soit, il faut que le libéralisme, les valeurs de liberté puissent apparaître, à leur tour, soit comme un effet nécessaire de l'histoire, soit comme le produit de la volonté et de l'art éclairé des peuples et des gouvernants. C'est cette dernière possibilité qu'envisage Tocqueville, en refusant toute figure plus ou moins explicite de la nécessité. Comment peuvent ou doivent se croiser, s'associer, voire se confondre un progrès vers la liberté avec un progrès vers la paix, à l'intérieur du principe ou de l'évidence démocratique, là est la question.

Que ces libertés, que cette "égalité" dissimulent en fait une réalité sociale faite essentiellement d'oppression et d'inégalités, c'est là une hypothèse recevable mais qui nous fait sortir de la logique de l'analyse de Tocqueville. Or nous sommes partie du postulat selon lequel la pensée de Tocqueville témoignait tout de même, avec ses limites, certes, et que l'on doit pointer, d'une réelle lucidité quant à la texture de nos sociétés modernes, et méritait à ce titre une analyse interne et non pas seulement une étude comparative¹.

¹ Il ne s'agissait donc pas de "jouer" par exemple Tocqueville contre Marx, mais de pointer simplement la cohérence et la pertinence relatives de l'œuvre du premier. Sur l'alternative Tocqueville ou Marx, on prendra connaissance de l'ouvrage récent de Nestor Capdevilla intitulé précisément *Tocqueville ou Marx. Démocratie, Capitalisme, Révolution*, PUF, 2012.

a: Le pacifisme des démocraties. Certains passages peuvent effectivement apparaître, dans *La Démocratie en Amérique* du moins, comme décisifs et sans ambiguïté aucune. Pour autant bien sûr que “l’état social” soit ce qui influe en priorité et de façon durable sur la nature de la politique et des relations internationales. Et pour autant qu’une nature humaine, immuable et fondamentale, qui serait belliqueuse par essence, une nature dont Tocqueville n’évoque jamais la possibilité, ne vienne donc pas menacer de déborder cet état social, comme un refoulé peut revenir perturber l’ordre ordinaire de la vie d’un individu, en lui imposant ses signifiants. Et il se trouve, qui plus est, que ce pacifisme véritable, concerne, effectivement, de façon privilégiée, les relations des démocraties entre elles¹.

Et de façon plus générale encore, il faut bien dire que la déhiscence et la visibilité de l’idée d’humanité qui dissout l’inquiétante figure de “l’étranger”, l’homogénéisation qui arase les différences, sources d’incompréhension, de crispation, d’inquiétude, la mollesse ou douceur des âmes (voire donc “l’apathie”), l’individualisme et le désintérêt à l’endroit de projets qui semblent trop étrangers aux intérêts immédiats et matériels de chacun, au culte du bien-être donc, les conditions des échanges commerciaux qui attirent les forces vives de ce type de société, la capacité de l’opinion publique à se faire entendre d’un pouvoir soumis à un électorat ou en principe à la souveraineté populaire, les satisfaction de l’*isothymia* au niveau des institutions communales ou dans le cadre associatif sont bien effectivement autant d’éléments qui doivent permettre de conclure que ces sociétés démocratiques se détournent de la guerre, ou de la valeur-guerre.

Ce sont bien les mœurs démocratiques, produites par une longue histoire, par un “état social” qui tendent vers la paix, selon Tocqueville, non pas un sens ou un progrès nécessaire, qui, comme les saint-simoniens ou les positivistes voudraient le croire, sans parler de la philosophie de Hegel, ferait inexorablement succéder à un état militaire un état scientifique, industriel ou commercial. Tout le propos de Tocqueville, rappelons-le encore se construit en

¹ I, 2, p. 175, 287.

effet, sur cet état social de l'égalité, en acceptant que l'histoire ne puisse pas intégralement s'expliquer par celui-ci. Son approche est une approche morale, sociologique et politique, laissant au-dehors ce qui relèverait de la métaphysique, de l'accidentel, ou de la psychologie individuelle. Et il montre suffisamment l'influence de cet état social sur l'intellectualité, les sentiments, le psychisme des hommes et des peuples démocratiques, pour que ses analyses puissent lui apparaître significatives et relativement prédictives.

Et à ce titre, il faut bien admettre effectivement que nos sociétés modernes démocratiques ne sont plus des "sociétés militaires", au premier chef, ordonnées autour des valeurs de la guerre, hiérarchisées autour des guerriers ou d'une caste, d'une classe dévolue au fracas des armes, comme on peut l'entendre de sociétés plus archaïques ou d'une certaine vision des sociétés aristocratiques. Elles n'osent, ou n'ont plus envie de se penser comme désirant la guerre, s'en accommodant trop aisément, ou y ayant recours trop naturellement. Quoiqu'elles puissent aussi, il est vrai, se laisser séduire par certaines personnalités militaires, se laisser tenter pour certaines raisons par une expression belliqueuse de leur identité nationale, et respecter par ailleurs des valeurs de service, de discipline, de courage, de fraternité, que peut incarner encore l'institution militaire.

Elles ne sont plus non plus, tendanciuellement, des sociétés religieuses au sens où celles-ci seraient soumises peu ou prou au pouvoir des prêtres, d'un clergé, d'une hiérarchie ecclésiastique, capables non seulement de dompter les esprits, de discipliner les corps, mais à même, tout aussi bien, en subjuguant, phagocytant le pouvoir politique, de fanatiser un peuple, des hommes, et de les entraîner dans telle ou telle guerre sainte. Tocqueville ne croit plus guère aux guerres de religion pour ce qui concerne l'espace européen.

Ce qui ne l'empêche pas de noter que ces mêmes sociétés modernes aient pu manifester aussi bien parfois des soubresauts ou des enthousiasmes révolutionnaires que l'on pourrait qualifier de religieux, et que les individus témoignent en leur ordinaire aujourd'hui, fort

heureusement selon lui, de besoins religieux, entés dans l'âme humaine¹, résistants à toute structure morale de telle ou telle forme particulière de société, aussi fondée qu'elle soit sur le souci du bien-être matériel.

La dynamique égalitaire, selon Tocqueville, semble bien, par le matérialisme, le rationalisme sceptique et pragmatique, qu'elle secrète, travailler ainsi contre le religieux, en dépit des besoins véritables de l'âme². Et il faudra alors accepter, cette fois, l'idée d'une nature humaine, ou plutôt l'idée d'une "âme" humaine, pour sauver la possibilité, ou l'inévitabilité du religieux³ en dépit de l'état social, puisque ce n'est que par ce besoin que l'on pourra sauver la liberté dans celui-ci. Car quand bien même selon nos sociétés développeraient un dégoût du surnaturel, seraient-elles incapables d'affirmer des valeurs objectives excédant tout interrogation critique, toute affirmation de soi ironique, elles semblent bien éprouver encore du mal à accepter un tel désert ou un tel désenchantement. Quelle que soit la propre façon du lecteur d'interpréter cette difficulté: effet de rémanence appelé à s'estomper avec le temps, symptôme d'un infantilisme prolongé ou provoqué qui fait les beaux jours d'un "marché du sens", expression de problèmes sociaux qui trouvent là une catharsis ou un dérivatif métaphysique. Bref, une fois remise en cause la primauté de l'homme d'épée et de l'homme de prière, nous semblerions bien, selon une logique des Lumières, pouvoir espérer entrer dans un monde de raison, et donc de paix.

Il faudrait ajouter que ce constat de Tocqueville, quant au sens de l'histoire, et à la valeur des démocraties, viendrait ratifier ainsi l'optimisme des auteurs ou des promoteurs des plans projets de paix perpétuels, mais sans que ces sociétés modernes aient à passer sous les fourches caudines que ceux-ci voulaient imposer parfois à la souveraineté nationale, qu'il s'agisse d'un fédéralisme, de quelque nature qu'il soit, ou de l'Empire, quel qu'en soit l'appellation moderne. Ou, faut-il l'ajouter aujourd'hui, sans que ces sociétés aient à reconnaître les directives

¹ I, 1, p. 310.

² Voir F. Mélonio,[1993], Aubier, Paris, p. 94 "Pour être rationnelle, la norme transcendante n'en est pas moins menacée dans une société démocratique. La dynamique de l'égalité, après avoir nivelé les hommes, s'en prend à Dieu, ultime figure de l'altérité."

³ I, 2, p. 141.

d'organisations internationales.

Or, s'il y a bien donc dans l'œuvre de Tocqueville, affirmation d'un pacifisme foncier des démocraties, exposition des raisons et des formes de celui-ci, il nous fait nuancer cette lecture, aussi légitime qu'elle puisse être. Et par-delà le fait simple que l'auteur reconnaît qu'une cause du pacifisme des sociétés peut résider dans l'expérience et la lassitude d'une longue période de guerre, sans que cela soit à référer alors à une structure sociale particulière. Car ce que décrit Tocqueville, de façon radicale, faut-il le rappeler ce n'est pas seulement un cadre institutionnel, mais bien davantage une forme de société, un régime social *et* un régime moral, un ensemble d'évidences intellectuelles, bref une dynamique culturelle. Et ce qu'il propose aussi c'est une approche sociologique, qui ne saurait en aucune manière se réduire à prendre acte de ce que *veulent* les individus et la société, à ce qu'ils voudraient vouloir, à ce qu'ils voudraient croire qu'ils veulent.

b: Les éléments belligènes. En fait, l'ensemble de l'œuvre de Tocqueville nous dit quelque chose de sensiblement différent, et le message optimiste, en la matière mérite d'être quelque peu amendé par une lecture un peu plus transversale, ne se focalisant pas uniquement sur les chapitres de la rédaction définitive de *la Démocratie en Amérique*¹, dans lesquels il traitait explicitement de ce problème. Disons seulement que l'étendue du propos, des analyses, et des prises de position de cet auteur amènent donc à infléchir sa propre vision générale du problème, et cela peut-être malgré lui, voire à son insu.

Aussi en effet, est-on en droit de distinguer, face à ce pacifisme "consubstantielle", trois niveaux de restriction possibles que l'on a pu évoquer par ailleurs, à propos du commerce, et que nous pouvons maintenant étendre à l'ensemble des acteurs ou des forces, dont est tissé la réalité des sociétés modernes. S'il y a une dynamique culturelle, morale, intellectuelle, *générale* des sociétés démocratiques, qui peut effectivement *pousser à la paix*, s'il y a un pacifisme de fond, il y a aussi des éléments, des groupes, des rencontres de situations ou d'intérêts qui permettent de

¹ I, 2, III^e partie, chap. 22 à 26. Sur la lassitude générale à l'endroit de la guerre, I, 2, p. 287.

dire que dans une démocratie, on peut aussi *vouloir* la guerre. On se gardera aussi d'oublier que quand bien même ces sociétés ne veulent pas explicitement la guerre, il se peut que pour des raisons de mœurs, de politique, pour des raisons qui tiennent à ce qu'elles sont et à ce qu'elles font, elles puissent en fait *provoquer* la guerre, éveiller, attiser l'animosité ou la bellicosité des autres nations à leur endroit. Enfin, on doit se demander ce qui fait que, lorsque la guerre devient une possibilité, lorsqu'une crise se profile à l'horizon des relations internationales, d'aucuns, certains groupes, si ce n'est la société entière, *acceptent assez ou aussi facilement la guerre* ou finissent si aisément par s'adapter à ses exigences et à son ethos, une fois celle-ci déclenchée, ou déclarée, pensée inévitable et nécessaire. Comme si les sociétés démocratiques portaient en eux une double nature ou une puissance de métamorphose dont il serait urgent de repérer les ressorts. Rappelons quels sont les éléments qui vont faire obstacle à la débellicisation tendancielle des sociétés démocratiques.

x Dès l'époque de la *Démocratie en Amérique*, Tocqueville avait pointé le problème culturel, social, psychologique de l'armée et de ceux, des classes sociales, qui peuvent la composer et dans lesquelles l'institution recrute ses cadres et ses hommes de troupe. La guerre est un métier, et l'on peut comprendre que les opportunités de carrière sont décuplées par son irruption véritable, à rebours d'une vie militaire en période de paix, où l'on peut se sentir peu reconnu, peu apprécié, peu légitimé, et cela pour un statut social assez modeste et aléatoire, quoique paradoxalement moins méprisé, ou détesté peut-être que l'institution policière, qui même en temps de paix, sait se montrer "utile" mais de façon toujours très problématique ou équivoque aux yeux de la population ou d'une partie de celle-ci. Quoi qu'il en soit, de façon plus générale, l'insertion d'une armée dans une société moderne, une démocratie plus ou moins "récente" est un problème véritable: que ce soit pour dire qu'elle penchera toujours plutôt vers les régimes belliqueux et autoritaires que libéraux, qu'elle pourrait être au contraire la gardienne de valeurs républicaines en période de dérives totalitaires, ou qu'elle chercherait toujours à influencer sur les modalités de résolution d'un problème géopolitique ou d'une crise internationale. Et il va de soi

que la professionnalisation de l'armée n'est pas ce qui peut suffire à dire que le problème ne se pose plus guère, sous prétexte que l'armée se serait auto-désignée comme le bras de l'État moderne le plus à même de sécuriser les relations internationales. Ce n'est pas parce qu'une certaine culture républicaine peut se révéler efficace, pour des raisons historiques, culturelles précises, dans tel ou tel pays, ce n'est pas parce qu'une armée peut se valoriser, voire organiser sa promotion par le biais de ses missions humanitaires ou de "*peace keeping*" que l'on doit considérer qu'une armée de professionnels dans une démocratie ne pose pas de problème, tant au regard de ses valeurs propres déclarées ou non, que de la structure institutionnelle de celle-ci, ainsi que du devenir social de ses membres. Sans même parler du développement des sociétés militaires privées (S.M.P) qui n'ont jamais cessé de prospérer depuis les derniers conflits, ce qui n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes, juridiques politiques, et mêmes économiques pour les citoyens et les contribuables d'une nation.

y: Il y a ensuite bien sûr toujours le fait que sans même aller jusqu'à la guerre effective, le gouvernement peut jouer la carte de la crise internationale pour résoudre, ou plutôt glisser sous le tapis certains problèmes économiques, sociaux et politiques, qui sont d'autant plus aigus et menaçants pour lui, que nous avons affaire à une société où il doit compter avec le poids de l'opinion publique, de la presse, et des électeurs. S'il est difficile de penser que le gouvernement d'une démocratie pourrait organiser, planifier un conflit, et donc menacer et porter atteinte à la souveraineté d'un autre État, uniquement pour résoudre des problèmes de politique intérieure, voire satisfaire à des intérêts économiques, à des appétits ou besoins de conquêtes, sous le couvert des "intérêts vitaux" de la nation, dans le cadre d'une guerre "présomptive", et cela en mentant donc délibérément à son opinion publique, il n'en reste pas moins qu'il pourrait être tenté de vouloir le faire. Sans entrer dans les polémiques ou même ouvrir certains dossiers de l'histoire récente, on doit concevoir que les gouvernements démocratiques ne sont en aucune façon indemnes de la tentation de l'urgence, de la crise, ou plus généralement du gouvernement de la peur, par la peur. Et cela d'autant plus qu'une démocratie voit une opinion publique à même ou

portée à critiquer, contester le pouvoir en place en particulier, quel que soit l'étendue du pouvoir qu'elle soit prêt en fait à accorder au même pouvoir si la tranquillité publique lui semble menacée¹. Les démocraties n'ignorent, pour Tocqueville, ni Machiavel, ni bien sûr la raison d'État. Et il arrive ainsi à notre auteur, parlementaire, quoique que si souvent du côté du parti de l'ordre, de dénoncer ceux qui au pouvoir jouent avec un peu trop d'inconscience ou de cynisme avec les affres d'une menace étrangère, ou d'une menace intérieure, c'est selon, pour expédier à peu de frais les critiques que l'on formule à leur endroit en matière de respect des libertés.

z: Enfin, l'œuvre de Tocqueville semble bien permettre de conclure que la guerre peut être l'occasion de profits, ponctuellement, d'une façon ou d'une autre, pour tels ou tels groupes d'individus, pour telles sociétés de fournitures, bref pour tels ou tels lobbies qui ont plus ou moins les moyens d'influer sur la politique étrangère, ou de se faire écouter dans les instances représentatives d'un pays. Là aussi, si l'on sort de *la Démocratie* pour aller vers l'œuvre du parlementaire qui connaît tout de même ce qu'il en est en matière de spéculations boursières, ou de profits dus à des embargos, il est permis de dire que Tocqueville n'ignore pas les possibles dérives de certaines alliances entre certains milieux d'affaires et certains cercles du pouvoir politique. La carrière de l'homme politique vient ici complexifier ou préciser à tout le moins les analyses de bases de la *Démocratie*. Aussi scrupuleux dans ses rapports qu'il était, il ne pouvait pas ne pas voir les liens qui peuvent se nouer entre l'armée et ses fournisseurs, et sans parler d'un commerce des armes, des lobbies militaro-industriels il ne pouvait méconnaître l'agiotage que les fournitures de guerre pouvaient autoriser. Il est inutile ici de rappeler ici les problèmes du complexe militaro-industriel déjà évoqué plus haut, en citant un ancien Président des États-Unis.

Enfin, force est de constater que le *commerce*, lui-même, sans vouloir la guerre et chercher délibérément à la provoquer, peut l'engendrer et remarquer très vite où se jouent ses intérêts propres, au regard de l'urgence, dans un contexte de rareté, ainsi que dans une perspective à court terme. Le commerce sans être le coupable ou l'instigateur délibéré, peut à tout le moins,

¹ Cf. bien sûr, ici, l'œuvre de N. Chomsky, celle de N. Klein, en général, et plus particulièrement, déjà cité, le récent ouvrage déjà cité de T. Rabino *De la guerre en Amérique: essai sur la culture de guerre*, Perrin, 2011.

très bien s'en satisfaire de multiples façons. Ce qui signifie qu'il a besoin d'être lui-même moralisé en ses motivations, et contrôlé ou régulé politiquement, pour qu'il ne soit pas à son tour un vecteur soit d'injustice, soit de bellicosité, celle-ci pouvant découler de celle-là. Le commerce au XIX^e siècle n'est plus spontanément solidaire d'une culture de la frugalité ou de l'appropriation raisonnable. Et on peut se demander si *l'avidité*, évoquée à propos plus particulièrement des américains, peut se raisonner ? Les sociétés démocratiques peuvent-elles fonctionner sur une culture du commerce qui ne soit pas celle de profits excessifs, tels qu'ils sont dénoncés par certains, voire par l'Eglise chrétienne elle-même¹. Et de façon plus générale, les démocraties ne sont-elles pas condamnées, aussi égalitaires, équitables et libérales en leur intérieur, à oublier les violences qu'elles ont dû déployer, qu'elles doivent savoir déployer pour jouir de cette prospérité qu'elles voudraient donner en exemple. Les sociétés démocratiques occidentales ont un passif qui devrait les amener peut-être à s'interroger sur leur sincérité quant aux principes qu'elles prétendent vouloir respecter et propager de façon généreuse.

Rappelons enfin ici que sans vouloir la guerre, on peut la provoquer aussi malgré soi. Par-delà de la volonté de guerre, il y a ces fameuses faiblesses de la politique étrangère des démocraties.

Les relations diplomatiques supposent une vision à long terme, menées par des personnalités qui se connaissent: une histoire de personnes donc. Avec les démocraties nous irions vers des relations internationales soumises à la tyrannie des passions ponctuelles de l'opinion publique, d'une opinion publique toujours insuffisamment éclairée et raisonnable aux dires de l'auteur, et conduites qui plus est par un "personnel" dont on pourrait critiquer la discrétion et surtout la distinction, la formation, et les compétences véritables. Politique un peu trop précipitée, serve ; voilà de quoi peut-être, soit commettre des maladresses, des impairs, des vexations fâcheuses, des humiliations inutiles, soit aiguïser les appétits ou les insolences d'une puissance qui saura pouvoir compter sur le pacifisme trop affiché d'une politique étrangère pour

¹ Vatican, *Gaudium et spes*, Pierre Téqui éditeur, Paris., p. 161.

faire monter les enchères. Doit-on accepter cette vision de l'Opinion Publique condamnant de facto les démocraties à avoir une politique étrangère "aristocratique" ? C'est bien là un des enjeux ou des problèmes majeurs de la démocratisation toujours inachevée de nos sociétés.

c: Et il y a enfin, par-delà ces éléments belligères, le fait que lorsque Tocqueville aborde le thème d'une démocratie face à la guerre qui est là, ou qui peut être là, il nous dit plusieurs choses singulières. Il s'agit d'abord de rendre hommage au sentiment national des démocraties qui ne le cède en rien aux autres, il s'agit de noter que ce sentiment peut devenir agressif, il s'agit de prendre acte de la facilité presque étrange de reconversion de la société en temps de guerre, qui retrouve suffisamment vite le "brillant" de la vie militaire, sans l'avoir jamais vraiment totalement oublié.

x: Le sentiment national dans un pays n'est en rien censément ou nécessairement pacifique, alors même que nous avons affaire à une nation qui est de liberté et d'égalité. L'identité nationale pourrait être même d'autant plus sourcilieuse ou vaniteuse que nous avons affaire à un sentiment du collectif fondé sur le partage des libertés, l'égalité dans la liberté; formule chimique qui peut satisfaire l'humanisme civique dont Tocqueville se veut un héraut, mais qui n'est absolument pas la garantie d'une réaction pacifique, ou accommodante, en matière de relations avec les autres nations. "L'adunation", pour reprendre le terme de Sieyès peut se faire, sous certaines conditions, rapidement centrifuge et belliqueuse. Et le plaisir de *l'isothymia* intérieure devenir prétexte à une *mégalothymia* dans les relations aux autres sociétés. surtout à l'endroit de celles ne partageant pas les mêmes valeurs. L'identité, le sentiment d'appartenance générée par ce partage des libertés pourrait très bien faire perdre de vue l'horizon d'humanité, ou à tout le moins sa force éventuellement régulatrice. Et cela, donc, quand bien même ne parlerions-nous pas d'un nationalisme de "frustration" générée par un manque de justice, un "consentement patriotique" de certains lié à un manque de reconnaissance de certaines classes, de certains groupes, voire de la nation toute entière sur la scène internationale. Il suffit peut-être de peu de choses pour qu'un

sentiment patriotique, parfaitement inévitable, respectable, et souhaitable en lui-même, déborde le sentiment d'universalité et d'humanité dont il ne devrait, dans une logique démocratique, n'être que la version de proximité, destinée à s'élargir de droit indéfiniment.

S'il s'y mêlait alors en effet un prophétisme religieux rencontrant certains intérêts, s'arc-boutant à certains préjugés civilisationnels, une vision quelque peu simplificatrice des conditions de fabrication de la démocratie, de l'établissement des libertés on peut ne pas considérer l'hypothèse d'une dérive belliqueuse comme étant totalement dénuée de fondements. Et l'on sait que pour Tocqueville, les sociétés et les hommes, la nature ou l'âme de ces hommes démocratiques, aussi fascinées qu'ils puissent être par les jouissances matérielles, ont besoin "d'autre chose".

Dira-t-on qu'il s'agirait alors là d'une dérive, d'un à-côté, d'une pathologie de la démocratie, assurant ainsi commodément l'*irréfutabilité* de la thèse de la paix démocratique ? Tocqueville pourrait l'accepter, pour autant que l'on soit capable de séparer le bon grain de l'ivraie, et de comprendre donc que la revendication nationale n'a pas nécessairement à avoir honte d'elle-même, non seulement au regard des impératifs concrets de sécurité dont elle peut être l'expression sublimée en quelque sorte, mais tout aussi bien au regard des impératifs de transcendance, des "appels" dont les l'homme moderne a besoin, pour s'éduquer, pour se rendre capable de dépasser son individualisme qui l'enferme dans une vision trop courte de son intérêt particulier, s'il ne s'agit que de rester dans cette logique de l'intérêt particulier au demeurant.

z: Enfin, si l'on doit se demander si l'on peut vouloir encore faire la guerre, si les sociétés démocratiques en leur mode de fonctionnement peuvent conduire à la guerre, ou du moins ne pas être incompatibles avec celle-ci, il fait aussi se demander, et peut-être s'étonner tout simplement de la facilité éventuelle avec laquelle, sans la vouloir explicitement, sans vouloir la déclarer et l'appeler consciemment de ses vœux, les sociétés démocratiques sont capables de l'accepter, pour autant, sans doute, qu'elle sache se présenter dans un cadre rhétorique ou de propagande adéquate. G. Bouthoul, dans son œuvre, l'avait suffisamment souligné. La guerre

n'est pas seulement dans l'esprit des hommes, elle est le fruit d'un contexte sociologique générant la possibilité d'états émotionnels collectifs, qui sous l'effets des événements adéquats vont provoquer une décharge belliqueuse dont la politique ne sera que la rationalisation après coup. Si Tocqueville est clausewitzien dans son œuvre d'homme politique, il est un sociologue plus avisé dans ses œuvres majeures. On regrettera seulement que trop étranger, d'un point de vue idiosyncrasique, à la culture de la guerre, il est par trop négligé ce qui fait que celle-ci peut apparaître comme pleine de sens à certains moments, soit comme rite d'initiation ontologique (par la négativité, la violence qui semble être l'ouverture privilégiée à l'Être, loin de toute forme d'idéalisme dans lequel se complaise les âmes encapsulées dans les charmes des mots et des représentations), soit comme une éthique salvatrice, comme une aventure de l'âme, une délivrance de soi-même, du *tempo* d'une vie ordinaire, ordonnée et régulée, d'une responsabilité, aussi bien, qui ne donne pas suffisamment de sens en échange de sa certitude et de son poids.

Il n'a sans doute pas suffisamment vu combien la guerre et ses urgences permettaient à l'homme de se défaire de lui-même dans l'ivresse du sacrifice, mais aussi de la soumission ou de la mécanisation de son âme. Mais il aurait peut-être pu voir ce que pouvait donner la convergence d'un besoin religieux et sacrificiel, mais incapable de se satisfaire désormais par les religions traditionnelles, d'une exaltation nationaliste faite aussi bien de frustrations que d'ivresse de la puissance, et de la capacité de l'État et de ses maîtres à instrumentaliser ses enthousiasmes et ses frustrations jusqu'à en faire une machinerie de la violence et de la terreur.

Tocqueville s'étonnait ainsi par exemple de la facilité avec laquelle ses paysans normands pouvaient aisément se reconvertir en bons combattants¹, des artisans se transformer parfois en "moutons enragés", en cas de guerre civile², voire de façon plus générale, combien une société de douceurs pouvait laisser exploser des bouffées de violence. Ainsi lors de la révolution par exemple³. De même encore qu'il pouvait souligner dès la *Démocratie en Amérique* la capacité

¹ VI, 1, p. 221.

² XII, p. 175,

³ *Op. cit.* partie I; II, 1, p. 246.

des sociétés démocratiques à faire, à conduire la guerre, et emporter la victoire sans l'avoir au départ précisément voulue, et les peuples démocratiques à être si facilement séduits par le charisme de l'homme de guerre. Patriotisme, effet de la discipline qui pourrait presque valoir comme ersatz d'une école d'esprit civique à l'antique, recherche d'un hasard qui en échange d'une prise de risque assurerait le succès sans passer par le travail, le labeur quotidien, goût de certaines expériences qui rompent avec un ordinaire trop banal, les raisons de cette capacité sont en fait sans doute multiples. Sans revenir donc sur les occurrences quelque peu décousues ou discutables que nous offrent l'œuvre de Tocqueville, mais en nous efforçant de rester dans la logique de ses instruments généraux, nous pourrions peut-être proposer trois pistes.

1 La première serait celle qui s'inscrirait dans cette culture de la soumission que Tocqueville décrit au travers de son œuvre, parallèlement à la possibilité émancipatrice des sociétés démocratiques. La discipline de l'armée qui amène l'individu à se battre et à accepter la mort ne désignerait pas tant alors l'obéissance volontaire, *virile* ou éclairée, l'enthousiasme patriotique que la réduction des individus à n'être plus que les organes interchangeables d'une machinerie qui les dépasse ou les éléments d'une réalité sociale, d'un Tout plus important que les parties. Bref, pour se servir des outils d'analyse de Tocqueville, avec l'acceptation de la guerre nous aurions ainsi le paradigme de la discipline comme mécanisation servile des comportements et dissolution de l'individu, quand bien même pourrait-on promouvoir une discipline plus intelligente et encourageant une certaine capacité d'initiative.

2. Mais on peut voir aussi dans cette acceptation ou si facile reconversion, les effets au contraire d'un besoin donc de sens ou de transcendance qui trouve dans le succès collectif au risque de la vie, ou à défaut le sacrifice, une échappée hors d'une pure logique de l'intérêt. La guerre serait ce qui permettrait alors à l'individu de s'accomplir. La guerre serait effectivement ce qui arrache l'individu à son individualisme, comme le laisse entendre Tocqueville, et il faudrait accepter l'idée que les individus semblent porter en eux cette attente, cette exigence, par-delà l'éthos que leur propose les sociétés modernes. La guerre a ses séductions, satisfait à un

besoin de sacrifice qui ne trouve pas son compte dans l'héroïsme avide du commerçant ou du défricheur qui transforme en occasion de profit tout ce qu'il touche. Mourir en fonctionnaire a sa valeur et peut séduire par la grandeur de son anonymat même, en quelque sorte, si la formule n'était pas bien davantage d'inspirations hégélienne¹ que tocquevillienne. Pour rester plus en accord avec celui-ci, la guerre serait l'occasion de renouer avec l'enthousiasme généreux de l'esprit révolutionnaire, quand bien même ne s'agit-il plus de faire la révolution dans son pays, tout au plus d'exporter des valeurs à l'étranger, aussi absurde que puisse apparaître cette façon de procéder avec un minimum de recul. Ou le moyen de se défaire avant tout de cette liberté, de cette responsabilité, qui nous effraient dans le temps même où elle nous lasse en dissolvant dans le vinaigre corrosif de l'esprit critique ce qui pouvait faire sens pour nous.

3. Enfin, il semble bien qu'il faille redire que la guerre est aussi quelque chose qui relève du risque, d'une culture du risque. Faut-il interpréter celle-ci comme étant uniquement le fait de celui que fascine le succès, le confort, la réussite sociale, en refusant la médiation du labeur quotidien, ou bien plutôt comme l'expression d'un goût propre qui se nourrit du dégoût ou de la lassitude pour une vie trop "réglée" ? Il est difficile bien sûr de répondre sur le fond sans prétendre décréter une anthropologie ou prétendre déchiffrer l'inconscient des sociétés. Et force est de reconnaître que l'œuvre de Tocqueville ne nous aide guère à pénétrer dans les arcanes de la psychologie de l'homme qui pourrait trouver dans la guerre une expérience intérieure décisive. Il préfère s'en tenir avant tout à la couche historique ou sociologique des individus, sans prendre le risque d'une raison parfois assez paresseuse qui voudrait trouver des explications en faisant référence à un "homme" éternel, et surtout à une "nature" éternelle ou encore à un inconscient livré à l'arbitraire de son prétendu interprète. Il se défie trop des simplifications, des idées générales et surtout de tout ce qui ôte sa liberté, son espace de décision à l'individu pour cela ; ses attitudes de rejet à l'endroit des positions radicalisées de Gobineau l'attestent clairement. Il se contente donc d'évoquer des besoins spirituels qui ne sont pas une invention de l'individu ou de

¹ Cf. Hegel G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975, § 328, p. 327-328.

l'histoire et qui expliquent la place inamissible ou inamissible du religieux dans les sociétés.

In fine, si Tocqueville recense, des éléments belligènes dans la société démocratique, s'il note que les guerres des démocraties auront un "champ plus vaste", ce n'est pas pour prédire que "L'avènement de la guerre démocratique est virtuellement celui de la guerre totale"¹. La guerre démocratique, certes sera "sérieuse": elle ne sera plus un "jeu" ou une guerre "en dentelles" (et c'est peut-être cela d'ailleurs qui fait que d'autres seront tentés d'en faire une mystique), elle ne saurait être celle voyant des peuples se ruer les uns sur les autres. Des nations militarisées, réquisitionnées par l'État, des peuples devenus non plus des "troupeaux d'hommes industriels et timides", mais des régiments exaltés, de la chaire à canon, égalisés radicalement par l'uniforme et la soumission, fondus dans une exaltation nationaliste, voilà un cauchemar que Tocqueville ne parvient pas à faire, en ce début du XIX^e siècle. Une telle vision, serait pour lui, à la rigueur, un souvenir des guerres révolutionnaires, non pas l'annonce des guerres modernes.

En fait, l'œuvre de Tocqueville, par-delà les longs spasmes totalitaires du XX^e siècle, les formes effectivement radicales des guerres modernes, nous aide plutôt à penser la situation belliqueuses des démocraties d'aujourd'hui. La démocratie ne demande plus guère de citoyens soldats, et l'État hésite avant d'en réclamer.

Ce qui n'est pas un drame pour Tocqueville qui n'a jamais cru qu'un soldat puisse être un modèle, l'idéal du citoyen qu'il peut avoir à l'esprit. L'histoire, pour l'heure semble donner tort à R. Caillois, lorsqu'il affirmait que "l'histoire contemporaine tend à faire de la nation un aspect temporaire et transitoire de l'armée, dont elle ne se distingue plus que par une imperfection relative, un degré moindre de cohérence et de cristallisation, un je ne sais quoi d'amorphe et d'insuffisamment strict. Elle en représente l'état dilué et, pour ainsi dire, le degré réduit, comme s'expriment les linguistes. Mais il suffit de la guerre pour qu'aussitôt

¹ R. Caillois, *op. cit.*, p. 118.

s’accomplisse le passage au degré plein.”¹ . Mais la guerre dans le cadre des démocraties, entre États démocratiques, est-elle désormais aussi possible que cela, que l’on puisse dire aussi naturellement “il suffit” ? Et la mécanisation de nos sociétés, l’uniformisation des individus, ne semblent plus guère devoir s’inscrire dans le culte de l’uniforme militaire. Que cela expose nos sociétés modernes aux aléas d’une armée de mercenaires ou de prolétaires est un autre problème, plus réconfortant d’une certaine manière, pourrait-on presque dire, en présentant des données moins collectivement irrationnelles à envisager.

B: L’inquiétude éthique de Tocqueville.

Mais nous devons nous rappeler que si la guerre dramatise l’existence des peuples, et ne manque pas d’accroître les attributions du pouvoir central, elle n’est pas l’inquiétude première de Tocqueville qui aurait assez tendance à penser qu’elle n’est, somme toute, qu’une présence difficilement contournable des relations internationales, et un moyen pour longtemps nécessaire ou possible de la politique d’un État. Tocqueville n’est pas un métaphysicien de la guerre, comme beaucoup ont pu ou peuvent l’être, ses hommages aux “vertus” supposées de celle-ci sont rares et très mesurées, (même l’invocation de sa valeur d’hygiène des peuples disparaît du texte final de *La Démocratie en Amérique*), et sa pensée s’inscrit d’ordinaire assez bien, là, dans l’option de Clausewitz². La guerre est l’instrument d’une politique, bien avant d’être un symptôme d’une poussée d’agressivité, d’enthousiasme ou d’irrationalité collective, qu’autoriserait l’opinion publique démocratique. Qu’il s’intéresse à l’influence de l’état social de l’égalité sur la bellicosité des sociétés n’invalide guère le statut de la guerre sur l’échiquier des relations internationales. Nous sommes avec Tocqueville, le sociologue de *La démocratie en Amérique*, dans le repérage éventuel d’une *variable* de ces relations, et avec l’homme politique Tocqueville dans une approche relativement réaliste encore de celles-ci.

¹ *Ibid.*, p. 132.

² Ou ce que G. Bouthoul nomme avec plus ou moins de pertinence “l’illusion clausewitzienne”. Voir ses *Essais de polémologie. Guerre ou paix ? op. cit.* p. 26.

a: L'aliénation de l'âme moderne. L'objet de cette inquiétude première nous le connaissons: il s'agit des libertés publiques, et surtout des conditions morales et intellectuelle qui en permettent le développement et la pérennité. Ces conditions, nous les connaissons aussi; il s'agit bien de courage, d'un esprit d'indépendance, de la capacité à n'aimer la liberté que pour elle-même. Car le danger est là; à la fois dans la faiblesse de l'individu et de ses lumières, dans la mollesse de son âme, dans la tendance de l'État à étendre de plus en plus son emprise, aussi doux ou insensible que soit son étreinte et son exercice, et aussi bien dans la tyrannie de l'Opinion publique qui subjugué l'esprit de l'homme plus efficacement que n'importe quelle censure.

Ce qu'article donc clairement Tocqueville, c'est le lien indissoluble des libertés publiques et de cette éthique, le lien essentielle entre liberté politique et liberté intellectuelle ou morale. Il ne s'agit pas de voir en lui, un moraliste, quelque peu nostalgique, qui se désespère de temps modernes. Il s'agit de voir en lui, celui qui insiste sur le fait que les sociétés modernes ne sont pas, en fait moralement, ni à la hauteur de leurs propres ambitions d'émancipation déclarées, ni même plus précisément à celle de leurs goûts du bien-être agrémenté de quelques libertés d'expression ou d'opinion.

Car quelle société, au demeurant, avouerait tout uniment que les libertés publiques, bref, ce que l'on entend par démocratie aujourd'hui, ne l'intéressent pas ? Et pour Tocqueville, si l'on veut les libertés publiques, il faut en être digne moralement. Or il y a là un problème ; les âmes démocratiques semblent trop dévitalisées pour satisfaire au cahier des charges de cette éthique. Et c'est le même auteur qui après avoir montré la nécessité du régime social de l'égalité, nous dit qu'il faudra un effort moral certain pour que les sociétés que nous appelons démocraties soient véritablement des sociétés qui *assurent* les libertés, et non pas seulement des sociétés de paix et de sécurité, voire de prospérité, pour autant que le développement économique peut se dispenser jusqu'à un certain point de cette même culture de liberté.

Tocqueville, en outre, ajoute alors trois choses. La première est que ces libertés publiques ne sont au demeurant absolument pas antinomiques avec les valeurs réelles des sociétés

démocratiques, entendons ces valeurs matérielles couplées à une rationalité instrumentale et à une morale de l'intérêt bien compris. Elles en sont bien plutôt la condition nécessaire, au même titre, nous l'avons vu, que la force d'âme en général qui sert aussi les valeurs du corps. Quand bien même ses effets positifs (la prospérité, une véritable cohésion sociale), à rebours du culte de l'immédiat de l'homme démocratique, n'apparaissent qu'à moyen ou long terme.

La seconde est qu'effectivement, il faut vouloir la liberté pour elle-même pour qu'elle produise véritablement ses effets bénéfiques. La recherche de la liberté ne peut pas être le fruit d'un calcul. Si l'homme n'est pas capable de sacrifice pour la liberté, s'il fait de la liberté un simple moyen, une valeur seconde, non seulement, elle lui glissera des mains, mais avec elle aussi ce qu'elle autorise comme satisfaction des valeurs matérielles.

La troisième, enfin, est que la perte de liberté, de par les structures de nos sociétés modernes, ne sera sans doute pas visible ou sensible comme on peut l'attendre. Nous serons insensibles, nous sommes insensibles à la perte de liberté parce que celle-ci a cessé d'être une valeur essentielle pour nous, et qu'à elle s'est substituée celles de bien-être et de sécurité. La perte des libertés publiques sera insensible parce que nous aurons été insensibilisé intellectuellement et moralement à cette perte, sans qu'il faille voir là au demeurant un quelconque complot de certains, ou un simple effet du progrès technique détruisant les valeurs d'intimité et de la sphère privée, au profit d'une parfaite transparence de nos vies; quant il ne s'agit pas d'une culture de l'exhibition volontaire de soi-même.

Et c'est devant cette menace effective d'un despotisme doux, que le jugement de Tocqueville sur la guerre, et son attitude à son endroit peut se comprendre. Il s'agit de s'arracher à cette aliénation indolore qui nous menace, à cette aliénation invisible qui strie la modernité de nos sociétés avec une telle constance, le fameux "peu à peu", qu'elle finit presque par devenir la "lettre volée" de notre culture. Et on ne peut le faire, qu'en s'arrachant qu'en trouvant les émotions, les passions qui outrepassent les logiques d'une rationalité utilitariste. Sans parvenir, il est vrai, franchement, à vouloir ce "négatif" éventuellement capable de dialectique.

b: Si le message de Tocqueville, si ses analyses de la démocratie ne se veulent pas immédiatement optimistes ou rassurantes, alors même qu'il est prêt donc à reconnaître à celles-ci un pacifisme certain, c'est que, si la guerre est bien certes l'expression la plus évidente de la violence, elle reste encore une expression possible d'une force politique, d'une volonté, d'une *vitalité*, et elle peut avoir des effets paradoxalement salvateurs sur la dynamique et l'état éthique d'un peuple. Du moins à court terme¹: cette restriction étant certes des plus importantes.

Ce qui n'est certes pas une idée originale en elle-même, aussi problématique qu'elle soit, puisqu'elle laisse entendre que les peuples ont besoin de ce qu'ils ne peuvent plus que difficilement vouloir, ou de ce dont ils doivent peut-être chercher à se libérer pour pouvoir se prétendre civilisés. On se souvient au demeurant que même les révolutions, appelons cela une forme des guerres civiles, peuvent trouver grâce à ses yeux, de par les "grandes et puissantes émotions publiques qui troublent les peuples, mais les développent et les renouvellent". C'est donc que par delà ces catastrophes, il existe des violences ou plutôt des pathologies plus insidieuses qui peuvent échapper au regard inattentif, ou à celui qui ne dispose pas des moyens d'évaluation adéquats. A savoir, d'une certaine image ou idéal de l'individu de nos sociétés.

Or, c'est bien là que veut en venir Tocqueville, c'est bien là que se joue, avec d'ailleurs tous les risques que cela suppose, le message éthico-politique tocquevillien. La guerre est une forme de violence visible, objective, que l'on éprouve inévitablement, et qui met en cause la vie des hommes. La guerre est un échec, une pathologie des relations internationales au regard des standards modernes, et qui se donne immédiatement à subir en sa brutalité et ses dégâts. Mais il y a d'autres formes de destruction lente des individus et des sociétés, plus discrètes, plus feutrées, moins apparentes, qui pour ne pas prendre les voies d'expression de la guerre, n'en sont pas moins, pour ne pas dire en fait davantage dommageables. On subit la guerre, on se révolte

¹ Cf. le fameux donc "Je ne veux point médire de la guerre; la guerre agrandit presque toujours la pensée d'un peuple et lui élève le cœur" (I, 2, p. 274) ainsi donc que la référence dans l'édition d'E. Nolla, II, p. 224, j: "La guerre réunit beaucoup de volontés vers un même but, elle suggère des passions très énergiques et très nobles, elle crée l'enthousiasme, élève l'âme, suggère le dévouement. Sous ces rapports la guerre entre dans l'hygiène d'un peuple démocratique, qui sans elle pourrait s'aplatir indéfiniment."

contre la guerre, on s'en lasse, si l'on a commencé par s'exalter à son contact ou du moins à son spectacle; on ne perçoit pas nécessairement ce qui ronge de façon bien plus irrémédiable la vie des sociétés, on n'éprouve pas nécessairement la violence et l'inéluctabilité d'une décomposition morale des peuples, insidieuse, douceuse, de ce qui fait que des individus libres cessent d'être libres sans même le regretter, semblable un peu à cet homme qui, selon Platon, dans son corps comme dans un cachot, se croit néanmoins encore libre, quand il ne se fait pas tout bonnement le complice de son geôlier. Ce qui l'inquiète, bien plus que le pacifisme général dont il peut vouloir se réjouir et créditer les démocraties, et bien plus encore que les violences de la misère économique et sociale de beaucoup, c'est ainsi donc cette "nouvelle physionomie de la servitude"¹.

Cela suppose, bien sûr, que l'on veuille croire que l'homme ait à être quelque chose, qu'il ait une essence, fut-ce celle de la liberté, et qu'il ne soit pas de droit seulement un effet des déterminismes les plus divers ou le caméléon des options culturelles les plus inattendues que pourraient sécréter les progrès techniques ou les pouvoirs de tels ou tels groupes. Et Tocqueville veut le croire. Pour lui, il s'agit de ne pas sombrer dans un relativisme psychologique, d'enregistrer passivement les "expériences" qu'encouragent ou facilitent telle culture, mais de les hiérarchiser en fonction d'une certaine idée de l'homme.

Et plus immédiatement sans doute de se défier d'une société qui pour se déclarer libérale ou libertaire, endormirait les âmes dans une morale hédonisme et aphrodisiaque, avant que l'État ou les puissance économiques, assistés de la science moderne, de la génétique, de la psychologie ou de la chimie, promettent ou imposent un "bonheur" absolu. Ici, les inquiétudes d'un auteur de F. Fukuyama, relisant *Le meilleur des mondes*, d'Aldous Huxley, publié en 1932², ne sont effectivement que la reconduction modernisée de l'inquiétude tocquevillienne; les deux s'inquiétant, chacun dans son registre, de la mort d'une certaine nature humaine, de la disparition d'un certain homme, le premier par un endormissement moral, le second par un conditionnement

¹ I, 2, p. 19.

² F. Fukuyama, *La fin de l'homme.*, op. cit., p. 19-26.

ou une transformation adéquate de la psyché de l'individu.

Ce qui est en cause, c'est donc ce qui fait qu'une culture devient mortifère, que les mœurs se transforment sous l'apparence d'un "bougisme", d'une fébrilité, d'un activisme qui pourraient donner le change, en un narcotique dont les individus n'ont même plus la conscience de son effet. Pour Tocqueville, il faut bien parler d'une dévitalisation morale d'une société dont les effets sont autrement plus irrévocables à terme qu'une guerre dont on peut toujours espérer, à l'époque de *La Démocratie en Amérique*, du moins, extraire un profit, une sorte de résilience sociale et morale. Et si l'on renonce à une certaine image de l'homme, gardons tout de même une part du constat. Les hommes démocratiques ne sont pas ce qu'ils prétendent être, ils se croient originaux, entreprenants, soucieux d'indépendance ; en fait ils tournent en rond dans le même cercle étriqué de leurs appétits matériels, avec comme seul horizon leur confort et leur bien-être.

Et à ce titre, si la guerre peut avoir un effet éthique salvateur sur les peuples, elle n'en représente pas moins un danger pour les libertés. Comprenons qu'elle peut renforcer l'éthos qui permet la liberté, la force d'âme qui permet la liberté, (sans lui donner cet esprit critique qui lui est sans doute tout aussi nécessaire) lui donne le goût, et être plus concrètement ce qui nie et compromet l'exercice des libertés. Et cela de plusieurs façons.

1 D'une part, elle renforce et légitime le renforcement inéluctable du pouvoir central¹, au détriment des libertés locales, et donc de l'esprit d'initiative qui doit s'effacer devant l'esprit de discipline et d'efficacité à court terme. Les libertés sont toujours perdantes dans cette comparaison avec la centralisation, et même avec le despotisme, lorsqu'il s'agit des effets bénéfiques dans l'urgence ou le court terme. Si en temps de paix, c'est le loisir, la capacité aux idées complexes qui peut délivrer de la tentation "naturelle" au pouvoir centralisateur, qui permet de résister au sentiment d'évidence qu'il se donne, c'est l'urgence qui la rend nécessaire en cas de catastrophe ou de crise majeure. Urgence que Tocqueville ne renie pas, tout à fait prêt par exemple à admettre la censure de la presse en période critique, comme attitude "naturelle" de la

¹I, 2, p.307.

part de n'importe quel gouvernement. Quoi qu'il en soit, dans la pensée de Tocqueville, confisquer les libertés locales, c'est supprimer ce qui est l'école de la liberté, ce qui donne l'expérience d'une liberté responsable, c'est aussi supprimer l'école du goût de la liberté, ce qui en fait éprouver toute la saveur qui la fait se suffire à elle seule.

2. D'autre part, le Tocqueville de *La Démocratie en Amérique* le note suffisamment, la guerre renforce le pouvoir, le prestige et les prétentions de l'armée. Ce qui peut en retour poser des problèmes, quoique la paix revenue. Quand bien même l'idée que les démocraties doivent périr par leurs armées s'estompe dans l'œuvre au profit de la mise en évidence du danger que représente avant tout la décomposition morale, civique et intellectuelle des sociétés, dont se nourrira ainsi un despotisme d'un genre inédit, il n'en reste pas moins que cette institution, véritable société dans la société, coupée culturellement du restant de la communauté nationale, quelle que soit la fascination qu'elle peut éveiller ponctuellement ou distraitement mérite que l'on prenne garde à elle.

3: Enfin, il va de soi que la guerre peut signifier la défaite, tout simplement, et c'est bien là que l'on s'apercevra que l'exercice des libertés suppose une clôture, des frontières. Mais si le nouveau pouvoir donnait ou respectait les libertés déjà là ? La réponse explicite de Tocqueville n'existe pas véritablement dans son œuvre, mais il est tout de même permis d'avancer qu'il s'agirait pour ce dernier d'une contradiction dans les termes, tant les libertés politiques ne semblent pas pouvoir être apportées ou concédées par des baïonnettes, et tant nous aurions alors affaire au problème de la réalité de l'identité culturelle et nationale dont aucune puissance victorieuse, révolutionnaire ou non ne peut faire fi.

Tocqueville lorsqu'il attire l'attention sur la déliquescence morale des sociétés modernes, percluses de leur culture d'égalité, et prêtes si souvent à céder aux tendances liberticides de celle-ci, ne se veut aucunement un nostalgique d'un ancien monde inexorablement disparu ou contempteur d'une modernité en son ensemble. Il est suffisamment enthousiaste pour

les succès de la race blanche qui achève la conquête de la terre, il est suffisamment intéressé par les progrès techniques qui autorisent cette conquête mais qui aussi signifie un véritable progrès de la civilisation dans ses aspects les plus ordinaires, les plus concrets pour ne pas jouer les grognons réactionnaires.

Il n'empêche néanmoins, qu'il peut s'interroger sur les valeurs véritablement émancipatrices des sociétés modernes. Comme si la société qu'il avait devant lui, avait en quelque sorte subverti le message ou l'ambition des Lumières. Comme si celles-ci avait permis de développer une figure haute de l'individu que l'histoire avait certes préparée, mais à laquelle elle voulait donner toute son ampleur, alors que le dix-neuvième siècle par-delà même les problèmes politiques, voyait se mettre en place les conditions diffuses et insensibles d'un étouffement de cette individualité, de cette figure de l'individu à laquelle il aspire. Ce que voit Tocqueville, ce à quoi il dit assister, et il appartiendrait à notre modernité ou post-modernité de dire si elle peut se reconnaître dans ce tableau, c'est à l'endormissement des âmes, à l'énervement des volontés, à l'amollissement des cœurs, c'est l'établissement d'un terrible conformisme de la pensée, d'une sournoise soumission des comportements par des micro-dispositifs de pouvoir tels qu'il veut les voir à l'œuvre dans les carrières des fonctionnaires, c'est le règne de la petitesse des projets.

c: La grandeur, la carte incertaine de Tocqueville.

Le terme condense un peu, nous l'avons vu, tout l'ambiguïté de son œuvre, voire l'impensé des démocraties, si nous voyons en celles-ci une attente ou une requête de sens qu'une culture d'égalité ne parvient pas à épuiser sans que cela signifie pour autant qu'il ne faudrait voir y là qu'un reliquat de *mégalothenia*. Ce qui lui fait échapper aussi à un simple constat d'incommensurabilité entre deux humanités, qu'il suffirait d'entériner, sans chercher à aller au-delà et à porter un jugement sur ce que doit ou peut être cette nouvelle société si elle doit être une forme de société véritablement voulue par la providence.

x: L'invocation de la *grandeur*, selon Tocqueville, est l'occasion pour lui, de

définir l'individu grand. Il n'y a là aucune ambiguïté chez cet auteur. On n'achètera pas la grandeur d'un peuple, d'une nation au prix de l'effacement de l'individu ou de sa déclaration d'obsolescence. Et la grandeur d'un peuple dépend de la grandeur de l'individu qui ne peut être qu'un effet, l'expression de sa liberté profonde. Si la grandeur de l'individu est possible de droit dans une démocratie, c'est parce que l'on doit pouvoir imaginer un individu qui d'une certaine façon peut sembler moralement être ce que les associations sont appelées à être politiquement, civiquement, dans ce nouveau corps social.

Cette grandeur, c'est d'une part cette différence qui fait sens, qui n'est pas incompatible avec un principe métaphysique, politique et juridique d'égalité. On peut être tous dans un autre registre, les créatures de dieu, et accepter l'idée que certaines âmes sont plus grandes que les autres. Dès qu'il y a liberté, il y a différence possible d'intensité dans l'expression ou l'usage de celle-ci. Différence qui est déjà du sens.

C'est aussi la capacité à coïncider avec le cercle qui définit l'espace dont nous dépendons socialement, économiquement, politiquement, à en avoir la conscience intellectuelle, à en prendre la mesure au sens moral du terme, et à pouvoir agir sur celui-ci ou y participer. Et c'est bien là tout l'enjeu de l'espace public dans une société de libertés dont il s'agit.

Cette grandeur, c'est aussi cette tension en soi, que l'on peut définir comme sacrificielle, la capacité à dépasser, ce qui au moins d'un point de vue psychologique, ce qui apparaît au sujet comme l'objet trop immédiat de ses fins spontanées. Si cela se transforme en sacrifice, en un sacrifice positif, il y a là un accomplissement certain de l'individu, quoique sur le mode tragique.

y: Concrètement, la grandeur dans le domaine politique, sur le plan des relations internationales, n'est rien d'autre que ce par quoi un peuple affirme sa différence, son identité s'il on veut, ce par quoi il affirme son indépendance par la cohésion qu'une culture de la liberté aura su lui donner, voire attester de son influence sur les autres, de quelque façon que ce soit. Cette grandeur est à la fois un effet, une conséquence de ces libertés intérieures, elle est aussi

ce par quoi ces libertés peuvent s'exercer en étant assurées de leurs frontières, elle est enfin ce en quoi les individus peuvent être invités à sortir de leurs intérêts immédiats, à échapper à un individualisme étroit. Il faut savoir parfois proposer aux peuples des tâches difficiles, au lieu de les laisser s'endormir dans une douce humilité qui finira par les paralyser¹. Il faut que la politique soit un domaine qui éveille ou réveille les ambitions hautes de l'homme, et cette hauteur doit être donc un projet qui outrepassse les projets trop immédiats, trop matériels, trop intéressés, bref trop ordinaires de celui-ci. Une politique de la grandeur, une action politique qui se règle sur cette idée ne signifie donc pas que l'on cherche seulement à consolider la puissance de l'état, ne serait-ce que pour le préserver, jeu d'inquiétudes réciproques entre nations qui peut, on sans doute, déclencher aisément des réflexes belligères, si l'on n'y prend garde. Elle signifie aussi dans l'optique de Tocqueville, qu'il s'agit là de préserver la santé morale, la vitalité civique des peuples.

Le patriotisme doit être ce par quoi l'on apprend à être libre, en aimant ce au nom de quoi on se sacrifie, en permettant de comprendre à l'ordinaire ce qu'est une obéissance virile à la loi. Il reste alors à faire en sorte que cette grandeur ne déclenche pas seulement une capacité à dépasser son intérêt particulier, à se sacrifier ou à se soumettre, mais aussi et surtout pour Tocqueville à participer à cette action politique, comme un être responsable. Il ne faut pas que la valeur pédagogique du sentiment d'appartenance que vise à susciter une politique de la grandeur n'engendre que des citoyens obéissants, alternant comme on peut le voir parfois entre le culte de la vie privée en temps de paix, le sacrifice en période de crise, voire le souci d'une vie après la mort, et le désintérêt à l'endroit de la vie politique à l'ordinaire, vie politique qui est bien l'espace véritable de la liberté de l'individu.

z: Les dérives de la grandeur.

Cela étant, effectivement, que n'a-t-on pas pu justifier au nom de la grandeur, de la part des politiques. Au moins autant qu'au nom de la liberté ou de la religion. Car la grandeur,

¹ I, 2, p.255.

c'est d'abord aussi la puissance, pour un État, telle qu'elle peut se présenter sous sa forme la plus matérielle, grandeur qui comme la sécurité est toujours l'alibi de toutes les demandes de démission à d'autres attentes, de liberté et de justice par exemple. Et quel État qui pourrait se désintéresser de sa puissance relative, si ce n'est l'État le plus déraisonnable qui soit.

Mais la grandeur veut s'inscrire aussi non pas seulement dans une logique de la prudence, de la recherche de la force nécessaire à sa préservation, mais aussi dans un univers de sens à double détente, ce qui fait sens pour les citoyens, ce qui flatte leur sentiment d'appartenance, ce qui rayonne en direction des autres nations, permettant alors une certaine reconnaissance renforçant en retour encore la valeur de ce sentiment premier d'appartenance. Toute la difficulté étant d'imaginer des relations qui ne se rabattent pas sur la forme la plus quantitative, la plus brutale de cette quête de prestige, sur une dérive belliqueuse de cette *mégalothymia*.

C'est bien aussi ainsi que veut l'entendre Tocqueville. Et il semble bien que celui-ci soit inévitable, aussi dangereux qu'il puisse être à manipuler,

N'aurait-on pas pu imaginer une culture de la liberté qui fasse l'économie de l'activation de ce souci de grandeur sur le plan des relations internationales, invocation de la grandeur, souci du prestige, culture des susceptibilités nationales, risquant de faire prendre des tournures belliqueuses aux tensions, aux différends que ne manquent tout de même pas de susciter une civilisation fondée désormais sur ces échanges commerciaux et industriels ?

Si Tocqueville ne veut en faire l'économie, c'est peut-être qu'il ne le peut. S'il ne le peut, c'est peut-être qu'il ne lui semble pas que l'exercice des libertés, qui est tout de même autre chose que l'usage presque consumériste de droits, ne suffit pas à créer l'éthos, un goût de la liberté suffisant à son maintien. Évoquer la grandeur, c'est évoquer le haut, et le lointain, un courage qui dépasse largement le cadre des satisfactions que confère d'ordinaire l'exercice des libertés; c'est faire appel à un courage et à un désintéressement que l'on aimerait pouvoir retrouver en-dehors des crises ou des révolutions qui semblent hausser les hommes un peu au-

dessus d'eux-mêmes. Ce qui signifie que derrière même une vie démocratique active, un véritable espace public qui s'étend au-delà des élections, il n'est pas sûr que nous ayons l'éthos qui garantirait ses libertés face aux tentations des despotismes. C'est aussi, bien sûr, sans doute plus trivialement, créer du lien social, lorsque le pays réel se sent trop loin du pays légal.

Il se trouve cependant que d'une certaine façon, Tocqueville, en voulant agrandir l'homme démocratique ne cesse de lui demander de s'occuper de ce dont il dépend. Or, en fait, lorsqu'il s'agit de la politique étrangère, la donne est sensiblement différente que lorsqu'il s'agit des affaires intérieures. Car s'il s'agit de pointer un univers de sens, il ne s'agit pas, pour l'auteur, que l'individu veuille se mêler de la politique étrangère comme il devrait se mêler de la politique locale ou nationale.

Le problème c'est que ce ne sont pas seulement les rancœurs nationales qui vont se précipiter sur cette idée, plus fondamentalement, c'est peut-être aussi toutes les frustrations à l'intérieur des sociétés qui vont trouver à s'exprimer ainsi, qu'elles soient d'ailleurs légitimes ou non, qu'elles soient, sociales, économiques, politiques, ethniques ou autres. Les hommes ont un besoin de sens, un besoin de sacrifice, peut-être tout autant que de sécurité matérielle, quelle que soit l'immaturité que traduirait ce besoin, et il n'est pas sûr qu'ils sachent toujours conjuguer ce besoin de sens avec l'idée de la liberté. Il y a peut-être en homme le désir non seulement de confort, de sécurité, mais aussi le désir d'être libéré de l'ordinaire, du volontaire, de ses responsabilités, d'une vie solitaire; et c'est peut-être par la démission de la liberté que l'on obtient le plus aisément cela. Quoiqu'il en soit, ni la religion ne semble suffire à cette grandeur, ni une option politique qui se contenterait de rabattre la force de conviction religieuse sur le vivre-ensemble, telle qu'on la trouverait par exemple d'un John Dewey, invoquant une "foi" en la démocratie, et rendant peut-être inutile une telle invocation de la grandeur en terme de règle de conduite de la politique étrangère.

C: L'œuvre de Tocqueville, comme symptôme.

a: Il y a une évidence, c'est que Tocqueville, sans être Alfred de Vigny, Joseph de Maistre, ni même sans doute Chateaubriand, peine à se satisfaire du régime d'existence que propose la société démocratique, société qui à vouloir promouvoir une certaine idée de l'individu, est aussi une remarquable et redoutable machine à détruire toute possibilité "d'ailleurs" ou de transcendance. Tout doit être soumis de droit à l'examen de la raison de chacun, tout doit pouvoir faire l'objet d'un discours, tout doit pouvoir s'inscrire dans une logique de l'intérêt particulier, fût-ce la religion elle-même. Que l'individu n'ait pas le sentiment d'être dépossédé de lui-même par une altérité radicale, qu'il sache se satisfaire d'un espace politique qui ne soit, dans le meilleur des cas, que l'occasion et la mise en scène d'une activité rationnelle ayant "pour caractéristiques d'être réciproque, publique et susceptible d'être justifiés" voilà l'essentiel¹. Au fond, Tocqueville, semble souffrir du triomphe sociologique d'un certain type d'intentionnalité. Ce premier symptôme, nous pourrions l'appeler celui du romantisme².

Mais ce romantique pourrait bien être, comme son libéralisme, d'un genre singulier ou plutôt "d'une espèce nouvelle". Romantisme quant à sa défiance à l'endroit d'une raison "imbécile"³ ou trop calculatrice, trop aisément fournisseuse d'abstractions ou sécrétant un doute dissolvant les certitudes dont tout homme a besoin, romantisme aussi quant à son respect pour les passions et leur force, romantisme enfin quant à l'importance qu'il donne à la volonté⁴. Un romantisme qui ne serait ni totalement celui d'un réactionnaire, ni bien sûr celui d'un révolutionnaire, ni non plus celui d'un esthète se résignant à la pose du dandy, s'installant dans le culte du moi, ni d'un homme qui refuserait une place au raisonnable sans s'inquiéter du fanatisme des passions laissées à elles-mêmes⁵. Son humanisme civique n'est pas le règne de l'anarchie des sociétés et le chaos des sentiments, mais sans doute n'est-il pas seulement non plus celui d'un

¹ Sur les limites d'une telle représentation de l'espace public, voir M. Walzer, *Raison et Passion. Pour une critique du libéralisme*, Circé, 1999, ch. 2 et 3.

² Voir L. Jaume [2008], p. 249. Voir aussi la lettre à E. V. Childe du 29/01/1858 : "...car j'ai dans l'esprit un fond d'inquiétude dont je ne me débarrasserai jamais", VII, p. 223.

³ Voir I, 1, p. 209. Voir aussi lettre à L. de Kergorlay du 21/10/1841, XIII, 2, p. 100.

⁴ Nolla, II, p. 266.

⁵ A L. de Kergorlay, 4 août 1857. XIII, 2, p. 328.

“généreux” des classiques¹. Il est un insatisfait de son époque, il y voit les ferments d’une dynamique d’aliénation par le triomphe d’une immanence scandée par les prétentions de la raison à régenter le devenir moral des individus, il y voit une emprise des pouvoirs de la société et des pouvoirs, qui pour incapables d’exalter l’âme au travers d’émotions communes généreuses, la rétrécit et la plie vers l’uniformité, la soumission et la médiocrité, cela suffit sans doute pour que l’on parle d’un romantisme de cet homme, aussi mâtiné de jansénisme que l’on soit prêt aussi bien à le lui accorder.

Certes, donc, il ne se veut pas un nostalgique d’un ordre ancien qu’il sait définitivement révolu, mais quand bien même fait-il tous ces efforts pour ne pas refuser ce monde dans sa dimension morale, puisqu’à tout prendre il se satisfait assez bien du triomphe de la race blanche, de la prospérité et du progrès en général de la civilisation, il n’en peut mais. Son œuvre atteste de ses efforts, mais laisse aussi transparaître un irréductible malaise. Il s’obstine à essayer de montrer ce qu’il y a de satisfaisant dans cette nouvelle humanité, ce qui pourrait l’être², se refusant à assurer que cet état serait supérieur ou inférieur aux anciennes sociétés³.

Las ! Ce qu’il attend tout de même des hommes semble à tout le moins en droit assez loin de la “normale”, de l’étiage moral des sociétés démocratiques, de leurs valeurs véritables⁴. Soit donc une société moderne, en sa configuration ordinaire, la plus positive selon nos évidences: à savoir une société riche, raffinée, puissante, des individus manifestant des qualités privées indéniables qui font les bons pères de famille, les propriétaires estimables, les commerçants *honnêtes*, une société qui exprime et témoigne même des vertus chrétiennes: eh bien, Tocqueville n’y trouve pas son compte. Si Saint Augustin pouvait critiquer la *pax perversa*,

¹ Voir F. Mélonio, [1993], p. 184. “Le culte de l’énergie semble rapprocher Tocqueville des héros romantiques. Mais justement Tocqueville n’est pas un romantique car il ne met pas son énergie au service d’un arrachement au conformisme ou d’une préférence exclusive pour le moi. L’énergie consiste pour lui à se soumettre bravement à des normes, et à s’incliner noblement devant l’ordre des choses. C’est la vertu du “généreux” des classiques”.

² I, 1, p. 7-8, 255-256.

³ I, 2, p. 338. On pense alors à la fameuse formule de F. Furet dans sa préface à *De la démmocratie en Amérique*, de l’édition Garnier-Flammarion, 1981, p. 41. “C’est avec l’archaïsme de sa position existentielle qu’il fabrique la modernité de son interrogation conceptuelle”. Un désarroi moral et social peut se convertir en lucidité au lieu d’en être l’obstacle privilégié. (Voir notre introduction, p. 16-21).

⁴ II, 1, p. 75.

une paix sournoise moralement et peu durable, fruit de la *superbia*, et non pas de la *piétas*, Tocqueville ne se satisfait ni de la bonne paix chrétienne, ni de la paix bourgeoise, se condamnant à devoir inventer un humanisme moderne, déçu par l'immanence, mais défiant à l'endroit des transcendances qui peuvent si aisément étouffer l'individu par le pathos et l'esprit de sacrifice.

Malaise donc: à suivre l'idéal d'aujourd'hui, nous n'aurions plus ni de grands citoyens, ni un grand peuple, ni surtout des hommes "grands" *et donc* courageux. Et ce ne sont peut-être pas les plaisirs plus ou moins sereins du débat argumenté, de la reconnaissance intellectuelle d'aujourd'hui, qui l'aurait fait sensiblement changer d'avis. Sans être un nostalgique des grands épopées massacreuses, le malaise est là, que l'écriture, les plaisirs intellectuels, la vie politique, ne semblent pouvoir véritablement apaisés. Sommes-nous une société mûre, civilisée, donc, témoignant d'une obéissance virile à la loi, où ne sommes-nous que domestiqués ? S'il ne s'appelle pas Nietzsche, la violence de son vocabulaire dans la critique de l'ordinaire de nos principes moraux ne laissent pas d'inquiéter. Tout se passe comme si la civilisation signifiait peut-être le triomphe de la race blanche, mais aussi bien la dévitalisation des individus, la corruption ou la soumission de la "personnalité, ainsi que la médiocrité de ses productions¹. L'ordre et l'honnête, voilà ce qu'il se donne alors le droit de critiquer et d'interroger².

Cette insatisfaction se dit au nom de la liberté, certes ! Insatisfaction inévitable, cohérente, dans le cadre d'une anthropologie singulière, libérale, mais assez loin néanmoins de celle que l'on impute au libéralisme en général, fondé sur un homme avant tout "intéressé" ou sur un "individualisme possessif"³ Peut-être, ou sans doute, pour une part. Mais totalement ? Quoi qu'il en soit, si la guerre elle-même peut parfois être convoquée comme occasion d'un au-delà de cet ordinaire, comme une façon de réactiver certaines valeurs qui rendent cette société spirituellement viable, au-delà de certaines tendances négatives, liberticides, pourquoi ne pas

¹ V, 1, p. 188.

² I, 2, p. 138-139.

³ Voir J. Généreux, *La dissociété. A la recherche du progrès humain I*, Essais, Seuil, 3^eédit., 2011, p.20, 25, 28. Voir aussi C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif, De Hobbes à Locke*, folio essais, Gallimard, 2004.

imaginer qu'elle apparaisse, plus ou moins, consciemment comme une "solution" à d'autres formes d'insatisfaction à l'endroit des valeurs dominantes de cette société. Nous sommes là dans la question de la valeur spirituelle d'une société, de l'écart qui peut se manifester, peut-être dans toute culture, au demeurant, entre certaines aspirations liées plus ou moins si l'on veut à la nature de l'homme, et ce qui se présente comme culture aux individus qui la composent.

Que son malaise soit deuil inachevé d'un certain univers culturel, incapacité à assumer la métamorphose de l'homme qu'un nouveau régime social suppose, ou simple immaturité, il n'empêche que l'on pourrait tout de même profiter de son soupçon: qu'il s'agisse du conformisme le plus insidieux que la société et l'Etat nous imposent, de l'étouffement de notre vitalité et de notre imagination, de la flatterie de notre ego ou de l'encouragement de notre individualisme. Tocqueville est en guerre contre une certaine forme de paix, un peu semblable en cela en un nouveau Pascal, qui sans invoquer Dieu, obsédé néanmoins par la grandeur étrange de l'homme, refuse de rendre les armes de l'esprit devant la paix aussi durable, voire définitive, que les sociétés modernes proposent aux hommes en échange de l'abandon dont on ne sait quelle virtualités ou "dignité". Romantique et janséniste donc, certes. Mais avec les deux figures, nous avons au moins la reconnaissance commune que la guerre peut-être l'image adéquate de notre existence morale¹ si elle doit cesser de l'être en sa dimension civile ou politique.

Et devant un tel sentiment d'asphyxie ou de délitement de l'âme, comment la guerre, ne pourrait-elle pas apparaître pour d'autres, sans qu'elle ait besoin nécessairement d'être une valeur en elle-même, telle une tentation, une *terra incognita*, source d'expériences singulières et d'expériences originales qui ont au moins le mérite de permettre une échappée de l'ordre des choses qui ne parvient pas pleinement à faire sens. Et d'échappées à soi-même tout aussi bien. Le chaos, la violence, régulées ou éventuellement régulées, voire relayée par le politique, ne serait donc pas le signe d'une nature humaine agressive ou violente, mais le symptôme que cette société "oublie" trop facilement une éthique, des valeurs, qu'elle ne sait même plus parfois nommer.

¹ Sur la guerre chez Pascal, voir le bel article d'Hélène Bouchilloux, *Pascal : une dialectique des figures de la guerre*, in Ninon Grangé, *op. cit.*, p. 161-180.

Quand bien même, si l'on en revient à Tocqueville, seraient-elles la condition nécessaire à sa perpétuation. Car c'est bien là aussi un de ses enseignements; les valeurs matérielles pour le dire rapidement, si elles veulent se satisfaire, se développer ont besoin de la dynamique générées par d'autres valeurs. La pensée de Tocqueville, dans son hésitation devant la guerre, en dépit de toute la puissance liberticide de celle-ci, en dépit de son peu d'admiration devant l'institution militaire et les valeurs qu'elle pourrait prétendre promouvoir, est bien le symptôme de l'hésitation devant la viabilité spirituelle des sociétés modernes, un peu comme si celles-ci avaient parfois besoin d'une perfusion quelque peu violente pour regagner un minimum de vitalité qui leur permet au moins de satisfaire à leurs propres exigences matérielles.

Tocqueville au travers de son effort d'analyse, de déchiffrement de la cohérence de nos sociétés, exprime un malaise qu'il veut référer au destin de la grandeur et de la liberté de l'homme. Il nous incite à nous inquiéter de la paix, aussi durable soit-elle, aussi conforme peut-être même à ce que certaines doctrines religieuses pourraient considérer comme satisfaisante, aussi capables que celles-ci soient par ailleurs, et bien plus que lui, cette fois, de percevoir le lien entre la paix et la justice sociale, même si c'est encore, au regard d'autres doctrines, de façon trop insatisfaisante, voire dilatoire. Il nous aide bien à décrypter la signification véritable et ombreuse de cette paix possible, la déshumanisation qu'elle peut dissimuler. Bref à dépasser moralement les simples attentes du consommateur ou du citoyen, du père de famille, trop aisément en paix avec un univers consensuel, régulé, et laborieux.

Quoi qu'il en soit, s'il est toujours aisé et possible "d'interpréter" cette "grandeur" et cette inquiétude qui le hantent, de les réduire à des problèmes d'appartenance sociale ou d'idiosyncrasie, voire de penser qu'elles servent de masques ou d'alibi à sa cécité à l'endroit de la réalité sociale, il convient de souligner que ce malaise, pour cet auteur, ne saurait trouver sa solution ou sa guérison dans une nouvelle épopée militaire, ou un enthousiasme collectif qui demanderait l'oubli de cette figure de l'individualité à laquelle il est si attachée. Tocqueville peut n'être pas le seul sans doute à éprouver un tel malaise devant la société

moderne, mais son intérêt réside bien, précisément, dans le refus sans appel de lui accorder certains exutoires, ou de céder à certaines fascinations, pour s'en délivrer. Les dérapages colonialistes de sa quête de grandeur n'invalident sans doute pas la question et l'avertissement qu'il adresse aux sociétés modernes. Les mauvaises solutions ne suffisent pas à faire dire que le problème de départ n'en était pas un. De même qu'il ne suffit pas d'évoquer ou de convoquer une autre lecture de la structure des sociétés modernes, pour affirmer que les solutions qui seraient alors proposer en conclusion seraient plus efficaces ou satisfaisantes pour le bonheur, la liberté et la dignité des individus et des peuples.

b: Le deuxième symptôme de l'œuvre de Tocqueville, nous l'appellerions celui du notable. Il y a en effet chez cet auteur, accumulant à différents degrés, les privilèges de l'argent, de la tradition, de l'autorité locale, de la culture, du pouvoir, focalisé sur une doctrine invoquant la liberté, comme valeur rectrice, acceptant la démocratie, mais défiant à l'endroit du peuple, redoutant l'ochlocratie donc, il y a chez cet auteur une capacité remarquable à ne pas voir que ce sont peut-être des déficits d'égalité qui sont peut-être la cause véritable d'un déficit d'éthos de la liberté ou de l'esprit civique¹. En cela il est un exemple remarquable de la capacité des penseurs, en dépit ou grâce à leurs analyses, à développer une certaine bonne conscience, à oublier la tache aveugle de leur position, quels que soient les efforts qu'il déploie au demeurant pour se donner "le point de vue de Dieu". Il voit bien que pour lutter contre certaines tendances de l'égalité il faut donner des libertés, mais il ne voit pas suffisamment combien les clivages économiques et sociaux qu'il repère pourraient être inévitablement et de droit une cause de complicité avec les entreprises militaires liberticides, aussi bien qu'avec un césarisme possible. Il ne "voit" pas combien dans la société, par-delà l'égalité formelle établie, résident et se développent de multiples inégalités qui alimentant la frustration, créent ainsi inévitablement un potentiel révolutionnaire ou belliqueux. Mobilité sociale illusoire, conditions de travail insupportables, brutalité des possédants, mépris

¹ Voir S. Audier évoquant les critiques de G. Sorel, C. Castoradis, etc. *op. cit.* p. 86 et suiv., p. 117-121.

des classes intellectuelles ralliés à ceux-ci, abritant derrière le vocable du raisonnable ou des principes éternels de la société, tous les préjugés et les peurs de ceux qui possèdent à l'endroit de ceux qui ne possèdent pas, la liste est longue des raisons de la violence dans les sociétés modernes. Et peut-être, somme toute, que ses malaises de romantique, sa capacité à dépister certaines formes d'aliénation subtiles, d'appauvrissement de l'âme moderne, se nourrissent du refoulé de ces autres formes d'aliénations qui frappent des classes vulgaires ou populaires au sort desquelles il a bien du mal à s'intéresser.

Or, s'il y a des classes qui peuvent être révolutionnaires ou se montrer repliées de façon douteuse sur les intérêts de l'institution militaire, c'est peut-être que par-delà les valeurs qui leur semblent être celles qui les motivent et donnent sens à leur action, subissent-elles un déficit de reconnaissance et d'intégration ou de solidarité. Ces classes, ces groupes peuvent se sentir à tort ou à raison, marginalisés, se voir "dégradées"¹, quel que soit leur nombre, et avoir le sentiment d'avoir beaucoup moins à perdre dans ce qui menace l'ordre social établi que d'autres. Elles peuvent même en venir à se penser comme "opprimées", vaincus ou victimes. On n'implante pas les valeurs libérales dans une société sans se soucier de justice, et d'une justice qui ne soit pas seulement le triomphe de la loi, mais aussi celui de l'équité et d'un possible univers de sens commun. Les problèmes de ce que l'on appelle désormais la justice "transitionnelle" désignant ainsi les problèmes politico-juridiques de la reconstruction de la paix dans les régions dévastées par les guerres civiles sont là aujourd'hui pour le montrer².

Faute de quoi, on peut comprendre effectivement que les classes dominantes ou victorieuses aient alors besoin de renforcer le pouvoir pour s'opposer aux revendications de ces ouvriers dont les travaux "compromettent la santé ou même la vie"³. Ce que ne veut pas voir Tocqueville, en dépit de certaines remarques, c'est que la société qu'il a devant lui est peut-être

¹ Sur cette dégradation morale et intellectuelle, "par-delà la misère", des ouvriers et indigents, si la littérature est immense (Villermé, que Tocqueville n'évoque jamais, F. Engels bien sûr, etc.) on pourra méditer dans K. Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.* les deux brèves pages 400 et 401.

² Voir Kora Andrieu, *La justice transitionnelle*, Folio essais, Gallimard, 2012.

³ I, 2, p. 315.

une société d'inégalité foncière et qui réclame à raison un pouvoir fort pour maintenir ces inégalités, qui débouchent au demeurant sur la constitution d'une classe et non pas seulement d'une masse d'individus faibles et isolés les uns des autres.

A vouloir ainsi "secondariser", par son libéralisme, les inégalités économiques et sociales, à considérer comme une évidence naturelle l'absence de démocratisation de la culture et de l'intelligence¹, pour mieux imputer à l'égalisation des conditions une dynamique qui menace les libertés individuelles de multiples façons, Tocqueville oublie de façon exemplaire, combien les inégalités économiques et sociales sont en fait premières concrètement, et pourraient être la source du problème moral qu'il pointe, de la dite mollesse des âmes, de l'indifférence, et d'une requête de sens exacerbée et liberticide. Il pourra prendre la mesure de l'importance des classes, comprendre que toute société secrète son aristocratie, son oligarchie, bref ses élites plus ou moins auto-proclamées, légitimées par des intellectuels auxquels on offre parfois un strapontin à la grande messe des privilèges et des prébendes d'un certain ordre social, il ne saura jamais remettre en cause ou sortir de sa vision de notable et de sa défiance à l'endroit d'un peuple qui ne saurait jamais atteindre le degré de lumières suffisant pour devenir un acteur valable de la chose publique, et encore moins, des relations internationales. S'il reconnaît que les institutions démocratiques éduquent, et la presse avec elle, le peuple, construisent un espace public, il continue de penser dans l'orbe de Platon ou de John Stuart Mill, même si on peut supposer qu'il se défierait de la caste des *experts* auxquels nos sociétés modernes et leurs dirigeants semblent bien prêts de vouloir remettre les rênes du pouvoir².

Il y a trop d'un certain élitisme dans la pensée de Tocqueville, une sorte d'idiosyncrasie aristocratique, concrètement, pour qu'il ne soit pas de ceux qui, acceptant les principes d'égalité, n'en pensent pas moins que les peuples ont besoin de moniteurs éclairés.

¹ Sur l'échec de la démocratisation de l'intelligence en Europe au XIX^e, à la différence de ce qui avait pu frapper Michel Chevalier aux États-Unis, un échec aussi redoutable pour la cohésion démocratique que l'existence d'une classe industrielle pour laquelle la mobilité sociale ne saurait être autre chose qu'un mythe, voir Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Champs essais, Flammarion, 2007, p. 70-75.

² Voir J. Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit. p. 197.

Sans être un doctrinaire, il n'en récusé pas moins l'idée ou la pertinence d'une plus grande démocratisation de la politique étrangère par exemple. Que le peuple développe un certain civisme soit. Mais qu'il argue de ce civisme pour réclamer les rênes du pouvoir, contre toutes les oligarchies de fait, il n'en est pas question. S'il a su "valider" le terme de démocratie, s'il a su le rendre respectable dans le vocabulaire politique, c'est tout de même au prix d'une amputation du projet de lutte contre les élites de la "représentation" avec leur cortège inévitable d'inégalités économiques et sociales, qu'il comportait initialement.

Il est bien loin de s'interroger sur les bonnes raisons qui font que les peuples peuvent se méfier des grandes ambitions dont ils ont souvent à assumer le négatif, qui font que les peuples ont du mal à se projeter alors qu'ils n'ont pas les moyens d'assurer le court terme à la différence des oligarchies, qu'elles soient celles de l'économie ou de la fonction publique qui prétendent leur donner des leçons de courage, de capacité de projection, et de lumières. Le problème est peut-être que le devenir de la démocratie, en son pacifisme déclaré, pourrait bien résider, ne lui en déplaise, dans une plus grande transparence des relations internationales, une plus grande pression de la part d'un peuple qui, suffisamment éclairé, mais sans avoir les intérêts de certaines élites, intellectuelles, économiques, politiques, doté en outre d'un véritable civisme parfois bien supérieur à ces mêmes élites¹, serait prêt à voir dans les menées belliqueuses des gouvernements des mesures essentiellement dilatoires ou les effets néfastes d'un ordre économique qu'ils seraient peut-être prêts à remettre en cause. Sauf à imaginer une hypocrisie ou un "refoulé" de ces peuples ou de ces classes moyennes, dénonçant des menées belliqueuses en sachant néanmoins qu'elles sont à terme nécessaires pour préserver le degré de prospérité auquel ils sont habitués.

Ajoutons que c'est peut-être le propre des élites d'être détentrices aussi bien des stratégies de légitimation des inégalités qui les confortent, du monopole de la prétendue défense de "l'intérêt général", que de la définition de ce que l'on peut entendre par le terme de

¹ Voir, par exemple, Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Champs essais, Flammarion, 2007.

“raisonnable”. La “raison” n’est-elle pas toujours la raison du plus fort, alliée si souvent au bon sens, à la sagesse, ou au fâcheux sens des réalités ? Et ceux qui contestent la pertinence des inégalités, ne peuvent être que des individus manquant de “lumières” (de diplômes dirions-nous aujourd’hui) ou des individus trop “envieux”. S’il est inutile de revenir sur ce terme qui appartient aux fondamentaux du lexique toquevillien pour ce qui concerne la perception de la nature du désir d’égalité, d’une égalité qui ne cesse de se nourrir d’elle-même¹, ajoutons cependant que, même dans les plus fortes charges contre les socialistes mettant en danger les fondements même de toute société, l’auteur ne désignera jamais “l’envie” comme cause possible de trahison ou de complot, à tout le moins de complicité ou de collaboration avec l’étranger ou l’envahisseur.

Quoi qu’il en soit, sauf à remettre en cause le paradigme social démocratique, et peut-être même le paradigme métaphysique de l’égalité de tous, il est difficile d’imaginer que cet aveuglement devant ce qui apparaît comme “injustice” ne favorise pas un déséquilibre social favorable à la montée en puissance, lorsque les circonstances s’y prêtent, d’un climat d’agressivité et d’hostilité. Cela étant, on pourrait une nouvelle fois imaginer tel auteur plus lucide sur les violences économiques et sociales de la société moderne, sur les conséquences et les récupérations belligènes de celle-ci, mais il resterait à savoir si sa pharmacopée serait compatible avec la préservation de “l’individu” tel que Tocqueville veut l’entendre. On se contentera d’imaginer ce qu’aurait été un Tocqueville, doté d’un peu plus d’empathie à l’endroit du peuple, lui qui manifeste si bien cette insensibilité de classe qu’il savait si bien voir en Mme de Sévigné.

c: Le troisième symptôme, nous l’appellerons celui de la chouette de Minerve. Tocqueville reste fils de son temps, et ses prophéties précises, dans le domaine politique, restent tout de même limitées (la fameuse polarisation entre les Russes et les anglo-Américains par exemple), et sont peut-être aujourd’hui à relativiser.

Cela étant, il est possible, de le créditer certes, néanmoins, en l’occurrence, d’avoir

¹ I, 2, 144, 302.

assez bien perçu la logique des mœurs démocratique qui allait conduire peu à peu, mais inexorablement, les sociétés modernes, libérales, à abandonner une armée de conscription, avec les conséquences que cela suppose, “sautant” en quelque sorte, pour ce qui concerne sa prédiction, par-dessus la parenthèse de la République qui s’obstinait ou s’obstinera à voir dans l’armée presque le condensé des valeurs de citoyenneté dont se réclameraient ces sociétés en se souvenant sans aucun doute de certains modèles antiques. S’il ne veut pas voir en quoi les classes délaissées, aidées par la veulerie ou l’ennui des classes éclairées, entourées par la panique des classes moyennes, subjuguées par un démagogue sachant exalter une ardeur nationale délirante, pourraient donner le jour incertain à ce que H. Arendt désignera par le terme de *totalitarisme*, cette aliénation des âmes par la terreur, en se voyant, elle aussi, confrontée à la nécessité d’une science politique nouvelle, il perçoit bien ce que peut être le totalitarisme indolore de nos sociétés modernes, et l’inquiétante montée en puissance des dérives morales et intellectuelles du prétendu régime de l’égalité des conditions. C’est beaucoup. Mais encore ?

Peut-on lui reprocher de ne pas pouvoir envisager un ordre international qui ne serait fonder ni sur la concurrence et surtout l’appropriation infinie, ni sur des frontières trop infranchissables, mais prenant acte des nécessités de la survie de l’espèce humaine, des impératifs du droit international et du souci d’une morale véritablement universaliste ? Ou pourrait-on lui reprocher de ne pas remettre en cause une certaine tonalité des relations internationales, pour en revenir à une idée du commerce au sens premier du terme alliant échange équilibré et paisible entre hommes égaux et libres ainsi qu’une relative retenue ou frugalité, comme nous y invitent les tenants de la “décroissance” ?

Peut-on enfin lui reprocher de ne pas avoir su suffisamment anticiper ce que peuvent être les guerres modernes du XX^e siècle, les guerres totales, dans tous les sens du terme, volonté d’exterminer l’ennemi, mobilisation de toutes les ressources humaines, sociales et économiques d’un pays, usage de toutes les armes disponibles ? De n’avoir pas su deviner les

carnages que pourraient perpétrer des armées où peuvent se mêler et se conjuguer, fureurs et exaltations nationales, haine, terreurs et certitudes fanatiques ? Il n'aurait guère compris sans doute la sauvagerie des guerres entre nations européennes, depuis Solférino jusqu'à celles du XX^e siècle, la passion de la nation ayant dû être émoussée, selon lui, par le triomphe des valeurs individualistes ou consuméristes, la raison de l'intérêt bien entendu ayant dû se développer, la culture du concert des nations ayant dû s'installer comme une évidence, par-delà les frictions commerciales inévitables, les inquiétudes de puissances, pondérées par cette soupape de sécurité pour les appétits de puissance ou les rêves des uns et des autres qu'étaient les continents africain et asiatique.

Et il n'aurait guère compris, en ce siècle qu'E. Hobsbawm appelait "l'âge de la guerre totale"¹ donc, que des sociétés civilisées se laissassent séduire par un homme quelconque, "providentiel" ou "charismatique", lui qui était convaincu que si les hommes démocratiques pouvaient aimer le pouvoir, ils méprisaient ceux qui l'exercent².

Il meurt le 16 avril 1859. Le 24 juin a lieu effectivement la bataille de Solférino, qui poussera, par sa violence, un témoin, Henry Dunant³, atterré, à trouver à tout prix des solutions aux souffrances des champs de bataille en se faisant l'instigateur de la Convention de Genève de 1864, et en devenant un des pères fondateurs de la Croix-rouge. Et qu'aurait-il pu penser de la guerre de Sécession, "l'archétype" de la guerre moderne, avec ses 630 000 morts ?⁴

Et les guerres asymétriques lui sont bien sûr étrangères. De même que la possibilité de la fin de la guerre elle-même, telle que la concevait Alberico Gentili dans son *de jure belli* dans sa triple dimension éthique, politique et juridique, au profit "d'états" de violences les plus divers⁵. Faire la guerre à un peuple (comme en Algérie) est un épiphénomène qui ne tient qu'à la demie-barbarie du pays, et les attentats ne sont que des faits divers terribles dont il prend

¹ E. Hobsbawm, *L'Age des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle*, édit. Complexe, Le Monde Diplomatique, 1994, ch. premier, p. 43-84.

² I, 2, p. 302.

³ Henry Dunant: 1828-1910.

⁴ Kaspi André, *Les Américains, I. Naissance et essor des États-Unis 1607-1945*, Seuil 1986, p.174, 175. Une guerre qui vit donc l'utilisation systématique des mitrailleuses, des fusils à répétition, des navires cuirassés etc.

⁵ Voir Frédéric Gros, *op. cit.*, p.7-9.

acte et enregistre les réactions politiques¹. Mais il nous dit bien, malgré lui, comment peuvent réagir les populations avides de sécurité, les gouvernements trop tentés d'accroître leurs prérogatives, transformant les sociétés démocratiques en des sociétés apeurées, paniquées, et les pouvoirs en instances qui oublient si vite les règles du droit ou le respect des libertés privées.

Bref il n'a pas à penser ce que devrait devenir l'ordre international qui serait confronté véritablement à des problèmes, de quelque nature que ce soit, transcendant des États et les contraignant à sortir de leur logique relationnelle première, à défaut pour certains de ces dits problèmes de remettre en cause la pertinence du modèle étatique lui-même. Et il n'a guère l'idée d'un ordre international qui mimerait, qui aurait à mimer de façon plus ou moins approximative, *l'isothymia* entre individus dans une Assemblée générale d'une organisation internationale.

Il n'a pas non plus à penser ce que serait un ordre international qui serait juste, équitable, et dont la justice servirait de mesure de la pertinence et de la valeur de l'existence d'une société repliée sur ses libertés, sa prospérité, ses propres "capabilités", achetées peut-être au détriment de la liberté et de l'exploitation des autres. S'il pressent qu'une société de libertés qui commerce n'a pas toujours intérêt à commercer avec une société qui soit aussi une terre de libertés, il n'en est pas à penser qu'il faille repenser la justice et la liberté de nos sociétés modernes au regard de l'injustice que nous fîmes subir au XIX^e siècle aux autres sociétés.

S'il pense le commerce international comme générant des possibilités de conflits, s'il redoute le commerce comme emblématique d'une culture de bien-être, il ne voit certes pas combien le commerce d'un certain libéralisme en s'accolant à un discours de la déréglementation détruit le lien social, et condamne chacun, au travers de son métier, s'il en a un, à se penser comme un guerrier, sans alliés véritables. Et lorsque la logique du profit et de la marchandisation de tout et de tous, a suffisamment été inoculée dans les sociétés, lorsque les institutions, les liens sont rongés par cette culture, comment ne pas imaginer que la violence soit la rançon de toutes les

¹ Sur l'attentat de Louis Allibaud (25/06/1836) contre Louis-Philippe, voir XV, 1, p. 67. Sur celui de Fieschi (28/07/1838), voir XIV, p. 187. Sur celui de Félice Orsini contre l'Empereur, le 14 janvier 1858, sa signification pour Tocqueville et ses conséquences sur les relations avec l'Angleterre, voir VI, 3, p. 27 ; VII, p. 223 ; VIII, 3, p. 535.

souffrances et la vengeance de toutes les victimes de ce carnage qui ne peut en rien faire sens, y compris pour les vainqueurs.

En bien des domaines, de son temps, il aurait pu écouter davantage d'autres voies que celles de son inquiétude, de sa lucidité et de ses préjugés, et qui auraient pu l'éclairer aussi, chacune avec ses limites certes, sur ce devenir des sociétés démocratiques qui le passionnaient tellement.

On peut imaginer qu'un peuple se détourne de la guerre parce que celle-ci a perdu son prestige, et, de par ses formes et ses implications, a cessé d'être ce dans quoi une nation pouvait se mirer avec complaisance, les individus y trouver valablement la certification ultime de leur valeur essentielle, et leur culture une expérience humainement privilégiée. On peut imaginer qu'un peuple se détourne de la guerre parce que l'autre peuple a cessé d'être, par l'apparition du "semblable", par la concrétisation toujours plus grande de l'idée d'Humanité, ce par quoi on pouvait donner satisfaction à ses passions les plus violentes, de la peur fanatisée à un besoin presque pitoyable d'identité. On peut imaginer qu'un peuple se détourne de la guerre car il se veut avant tout soucieux de défendre ses libertés, ainsi que de la justice qu'il aura su établir en son sein en accomplissant les promesses d'une véritable culture de l'égalité, quand il n'éprouve pas déjà aussi en même temps le respect de celles des autres. On pourrait, en revanche, sans doute s'inquiéter tout de même moralement qu'un peuple se détournât de la guerre parce qu'il ne trouve en lui ni l'énergie, ni la passion collective suffisantes pour arracher les individus au culte de leurs valeurs consuméristes, de leur sphère privée ou de leurs "affaires", bref de leur individualisme, chacun étant prêt à entrer, satisfait et fébrile, dans le meilleur des mondes où le négatif pour *l'homme* n'existerait plus parce que l'homme aurait tout simplement cessé d'exister.

La guerre est une forme de violence politique et sensible, un négatif évident, qui n'est pas néanmoins sans occasion de comportements ou d'effets positifs, ponctuellement du moins. La leçon de Tocqueville, est que s'il faut certainement se défier de la guerre, nous devons

être tout aussi vigilants à l'endroit de la paix que nous propose notre culture moderne, pour autant que l'on soit attaché à une certaine idée de l'homme, que d'aucuns peuvent effectivement s'ingénier à déconstruire ou critiquer au nom des illusions ou des puissances d'aliénation qu'elle recèlerait. Il est toujours possible, et il est même sain, il est vrai, de faire le procès de ceux qui se méfient de l'évidence du monde, des choses et des êtres.

Pour accepter l'inquiétude morale de Tocqueville quant à notre modernité, on peut néanmoins ne pas ratifier la hiérarchie, la nature et les causes qu'il propose de ces violences invisibles et insensibles que peut sécréter la "démocratie" à l'endroit des individus et des peuples. Mais expliquer ces réticences reviendrait sans doute à interroger plus avant la question des principes de son libéralisme. Ce qui n'était pas l'objet premier de ce propos. Il suffit que l'éclairage qu'il propose sur l'éventuel pacifisme ou bellicosité de ce type de société soit suffisamment indemne, pour une part, de ses présupposés ou préjugés pour qu'interroger son oeuvre en la matière soit de quelque utilité pour le temps présent.

BIBLIOGRAPHIE.

Pour ce qui est des œuvres de Tocqueville et des éditions utilisées, nous avons consulté l'ensemble du "corpus tocquevillien", tel que l'entend Jean-Louis Benoît¹. A savoir:

-L'édition des *Œuvres Complètes*, chez Gallimard. sous la direction de J.-P. Mayer: 29 volumes parus (18 tomes). Manque, pour l'heure, le tome XVII qui devrait comporter un ou deux volumes.

-Les trois volumes de la collection *La Pléiade* aux éditions Gallimard, respectivement: 1991, 1992, et 2004.

-Le volume Quarto, *Tocqueville, Lettres choisies, Souvenirs*, sous la direction de F. Mélonio et L. Guellec, Gallimard, 2003.

-*La démocratie en Amérique*, édit. de E. Nolla, Vrin, (2 volumes), Paris, 1990.

Nous avons aussi consulter l'édition de *De la Démocratie en Amérique* de M.-TH. Génin, en deux volumes, à la Librairie de Médicis, Paris, 1951, ainsi que celle de Garnier-Flammarion (Biographie, Préface et Bibliographie de François Furet) de 1981.

Ouvrages.

-Agambem Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, Paris, Rivages, 1999.

-Agambem Giorgio, *Moyens sans fins: notes sur le politique*, Paris, Rivages, 1995.

¹ Voir J.-L. Benoît, *De l'importance du corpus tocquevillien*, in *Res Publica*, n° 40, janvier 2005, "Relire Tocqueville", p. 33.

- Althusser Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, coll. Quadrige, PUF, 1981.
- Anders Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), édit. de L'encyclopédie des nuisances, Ivrea, Paris 2002.
- Anders Günther, *L'obsolescence de l'homme, (Tome II, 1980), Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, édit. Fario, 2011.
- Andrieu Kora, *La justice transitionnelle*, folio essais, Gallimard, 2012.
- Antoine Agnès, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, La citoyenneté. La religion*, Fayard, 2003.
- Arcidiacomo Bruno, *Cinq types de paix, Une histoire des plans de pacification perpétuelle (XVII^e-XX^e siècles)*, The Graduate Institute Publications, PUF, 2011.
- Ardant du Picq Charles, *Etudes sur le combat. Combat antique et combat moderne*, édit. Economica, Paris, 2004.
- Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Quarto Gallimard, 2006.
- Arendt Hannah, *L'Humaine condition*, Quarto Gallimard, 2012.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, (trad., intro., notes et index par J. Tricot) Vrin, 1983.
- Aron Raymond, *Paix et guerre entre les nations*. Calmann-Levy 1962.
- Aron Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Tel Gallimard, 1967.
- Attar Frank, *Aux armes citoyens. Naissance et fonction du bellicisme révolutionnaire*, Seuil, 2010.
- Audard Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique ,société*, folio essais, Gallimard, 2009.
- Audi Paul, *L'empire de la compassion*, coll. encre marine, édit., Les Belles Lettres, 2011.
- Audier Serge. *Tocqueville retrouvé*, Vrin-EHESS. 2004.
- Barral Pierre, *Pouvoir civil et commandement militaire. Du roi connétable aux leaders du XX^e siècle*, Presses de Sciences Po, Paris, 2005.
- Bayard Ferdinand-Marie, *Voyage dans l'intérieur des Etats-Unis, à Bach, Winchester, dans la*

vallée de Shemandoha, etc., pendant l'été de 1791., Cocherin, Paris an V.

-Bell David A., *La première guerre totale. L'Europe de Napoléon et la naissance de la guerre moderne*, Champ Vallon, 2010.

-Benoît Jean-Louis, *Comprendre Tocqueville*. Cursus. Armand Colin 2004.

-Benoît Jean-Louis, *Tocqueville moraliste*, Honoré Champion, 2004.

-Benoît Jean-Louis, *Tocqueville. Un destin paradoxal*, Bayard, Paris, 2005.

-Bentham Jeremy, *Principles of International Law*, vol. II, éd. John Bowring, Edimbourg, 1843.

-Bettati Mario, *Le droit d'ingérence, Mutation de l'ordre international*, Edit. Odile Jacob, 1996.

-Blin Arnaud, *Géopolitique de la paix démocratique*, Descartes et Cie, 2001.

-Bois Jean-Pierre, *La paix, Histoire politique et militaire*, Perrin, 2012.

-Boltanski L., Thévenot L., *De la justification, Les économies de la grandeur*, Gallimard, 1991.

-Boniface Xavier et Béthouart Bruno, *Les Chrétiens, la guerre et la paix. De la paix de Dieu à l'esprit d'Assise*, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

-Boudon Raymond, *Tocqueville aujourd'hui*, Odile Jacob, 2005.

-Boudieu Pierre, *Question de sociologie*, Paris, Minuit, 1980.

-Bourne Radolph, *La santé de l'Etat, c'est la guerre*, Présentation de J. Bricmont, Le passager clandestin, 2012.

-Bouthoul Gaston, *Essais de polémologie, Guerre ou paix ?*, Bibliot. Médiations, Denoël Gonthier, 1976.

-Bouthoul Gaston, *Le phénomène guerre*, Payot et Rivages, 2006.

-Caillat Michel, *L'Idéologie du sport en France*, Les éditions de la Passion, 1989.

-Caillé Alain, *Paix et démocratie, Une prise de repères*, intro; de B. Boutros-Ghali, UNESCO 2004.

-Caillois Roger, *Bellone ou la Pente de la guerre*, Champs essais, Flammarion, 2012.

-Canfora Luciano, *La démocratie. Histoire d'une idéologie*, Seuil, 2006.

-Canfora Luciano, *Exporter la liberté. Echech d'un mythe*, Edit. Desjonquères, 2008.

- Canto-Sperber Monique, *L'idée de guerre juste*, PUF, 2010.
- Capdevilla Nestor, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, PUF, 2007.
- Capdevilla Nestor, *Tocqueville ou Marx, Démocratie, Capitalisme, Révolution*, PUF, 2012.
- Cardini Franco, *La culture de la guerre*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1992.
- Cénat Jean-Philippe, *Le roi stratège. Louis XIV et la direction de la guerre, 1661-1715*, Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- Cervantès Miguel de (1547-1616), *Don Quichotte*, trad. L. Viardot, Garnier-Flammarion, 1969.
- Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française de nos jours [1797]*, in *Essai sur les révolutions; Génie du christianisme*, (éd. Maurice Regard), Pléiade, Gallimard, 1978.
- Chevalier Louis, *Classes laborieuses et Classes dangereuses*, Pluriel/ Poche, Librairie Générale française, 1978.
- Clausewitz Carl von, *De la guerre*, Editions de Minuit, 1955.
- Constant Benjamin, *Principes de politique*, (préface de T. Todorov), collect. Pluriel, Hachette, Paris, 1997.
- Constant Benjamin, *De la liberté chez les modernes* (textes présentés par M. Gauchet), coll. Poche Pluriel, Hachette, 1980.
- Cornette Joël: *Le roi de guerre, Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Petite Bibliothèque Payot, 2010.
- Corvisier André, *Histoire militaire de la France*, Tome 2 sous la direction de Jean Delmas, de; 1715 à 1871, PUF Quadrige, 1992.
- Cruce Emeric: *Le Nouveau Cynée, ou discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et de la liberté du commerce par tout le monde*, chez Jacques Vileray, au Palais sur le Perron Royal, Paris, 1628.
- De Gaulle Charles, *Mémoires*, Bib. de La pléiade, Gallimard, Paris, 2000.
- De Jouvenel Bertrand, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Coll. Pluriel, Hachette,

1972.

- De Maistre Joseph, *Considérations sur la France*, Editions Slatkine, Genève, 1980.
- De Maistre Joseph, *Les Soirées de Saint Petersburg*, Edit. du Sandre, 2005.
- Delbecque Eric, *La métamorphose du pouvoir*, Magnard-Vuibert, Paris, 2009.
- Démier Francis, *La France du XIX^e siècle. 1814-1914*, Seuil, Paris, 2000.
- Denkins Richard, *Pour en finir avec Dieu*, coll. tempus, Editions Perrin, 2009.
- Desrosières Alain, *La politique des grands nombres, Histoire de la raison statistique*, La Découverte, Paris, 2010.
- Dewey John, *Le public et ses problèmes, Oeuvres Philosophiques*, II, Publications de l'Université de Pau, Farrago, Ed. Léo Scheer, Grappphic, 2003.
- Dewey John, *Une foi commune*, Les empêcheurs de penser en rond / La découverte, 2011.
- Djian Jean-Michel, *Politique culturelle: la fin d'un mythe*, Folio, Gallimard, 2005.
- Donegani Jean-Marie et Sadoun Marc, *Critiques de la démocratie*, PUF, Paris, 2012.
- Doyle Michael W. et Ikenberry G. John. *New thinking in international relations theory*, Westview Press, 1997.
- Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983.
- Dupont-White Charles, *L'Équilibre en Europe*, chez Guillaumin et C^e, Éditeurs, Paris, 1867.
- Dupuis-Deri Francis, *Démocratie. Histoire politique d'un mot, aux États-Unis et en France*, Lux Éditeur, Quebec, Canada, 2013.
- Dupuy Pierre-Marie, *Les grands textes du droit international public*, Dalloz, 2006.
- Durkheim Emile, *L'individualisme et les intellectuels*, Paris, Mille et Une Nuits, 2002,
- Durkheim Emile, *Leçons de sociologie*, coll. Quadrige, PUF, 2003.
- El Kenz David, (sous la direction de), *Le massacre, objet d'histoire*, folio histoire, Gallimard, 2005.
- Elster Jon, *Alexis de Tocqueville, The first social scientist*, Cambridge university Press, 2009.

- Elster Jon, *Traité critique de l'homme économique*, Tome I, *Le désintéressement*, Seuil, 2009.
- Elster Jon, *Traité critique de l'homme économique*, Tome II, *L'irrationalité*, Seuil, 2010.
- Faguet Emile, *Moralistes du dix-neuvième siècle*, Troisième série, Boivin & C^{ie}, Editeurs.
- Fleury Cynthia, *Les pathologies de la démocratie*, Librairie Arthème Fayard, 2005.
- Flükiger Jean-Marc, *Nouvelles guerres et théorie de la guerre juste*, Infolio éditions, 2011.
- Friedman Thomas L. *La terre est plate. Une brève histoire du XXI^e siècle*, collection tempus, Perrin, 2010.
- Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, collect. Champs, Flammarion, 1992.
- Fukuyama Francis, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Folio, Gallimard, 2002.
- Fuller J.F.C: *La conduite de la guerre de 1789 à nos jours*, Payot, Paris, 1963.
- Fumaroli Marc, *Paris-New-York et retour, Voyage dans les arts et les images*, Fayard, 2009.
- Gauchet Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002.
- Gauchet Marcel, *L'avènement de la démocratie*, NRF, Gallimard. Paris
 - vol.I. *La révolution moderne*: 2007.
 - vol.II. *La crise du libéralisme*: 2007.
 - vol.III. *A l'épreuve des totalitarismes*. 2010.
- Généreux Jacques, *La dissociété. A la recherche du progrès humain I*, Essais, Seuil, 3^e édit., 2011.
- Girardet Raoul, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962, Paris, La table ronde, 1973,réédit. coll. Pluriel, 1978.*
- Girardet Raoul, *Nationalismes et nation*, Edit. Complexe. 1996.
- Girardet Raoul, *La société militaire de 1815 à nos jours*, Paris, Perrin, 1998.
- Godin Christian, *La guerre*, Editions du temps, Nantes, 2006.
- Gorce Pierre de la, *Histoire de la Seconde République*, 2 tomes, Librairie Plon, Paris, 1914.
- Gramsci Antonio, *Pourquoi je hais l'indifférence*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2012.

- Grangé Ninon (sous la dir.), *Penser la guerre au XVII^e siècle*, PUV, Université Paris 8 & Saint-Denis, 2012.
- Gros Frédéric, *Etats de violence. Essai sur la fin de la guerre*, NRF, Gallimard, Paris, 2006.
- Grotius Hugo, *De la guerre et de la paix*, coll. Quadrige, PUF, Paris, 2005.
- Guellec Laurence: *Tocqueville et les langages de la démocratie*, H. Champion, Paris 2004.
- Guellec Laurence, *Tocqueville. L'apprentissage de la liberté*, Michalon, Paris, 1996.
- Guineret Hervé, *Tocqueville. De la guerre au colonialisme. Les enjeux des démocraties modernes*, Ellipses, 2007.
- Guizot François, *Des moyens de gouvernement*, 1821, Belin, 1987.
- Hanson Victor Davis, *Le Modèle occidental de la guerre*, Texto, Tallandier 2007.
- Hanson Victor Davis, *Carnage et Culture*, collect. Champs, Flammarion, 2010.
- Hegel G.W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975.
- Hegel G.W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Vrin, 1979.
- Heinich Nathalie, *La gloire de Van Gogh, Essai d'anthropologie de l'admiration*, Edit. de Minuit, 1991
- Heinich Nathalie, *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Gallimard, 2012.
- Herder Johann Gottfried, *Pour une autre histoire*, éd. bilingue, présentation et traduction de Max Rouché, Aubier, 1964.
- Hobsbawm Eric, *L'Age des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle*, édit. Complexe, Le Monde Diplomatique, 1994.
- Hobsbawm Eric, *Nations et nationalismes depuis 1780*, folio, Gallimard, 1992 .
- Hobson John Atkinson, *Imperialism, A study*, Londres, Allen & Unwin, 1902, p. 15, 25, et 65.
- Hobbes Thomas, *Leviathan*, intro. traduction et notes de F. Tricaud, Sirey, 1971.
- Hoggart Richard, *La Culture du pauvre*, trad. F. et J.-C. Garcias et J.-C. Passeron, Minuit, Paris, 1970.

- Huizinga Johan, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, Paris, 1951.
- Jardin Alexandre, “*Alexis de Tocqueville, Gustave de Beaumont et le problème de l’inégalité des races*” in *L’idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Editions du C.N.R.S, Paris, 1977.
- Jardin Alexandre, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, coll. Pluriel, Hachette Littératures, 1984.
- Jardin André et André-Jean Tudesq, *La France des notables. I, L’évolution générale, 1815-1848*, Points, Seuil, 1973.
- Jaume Lucien, *Tocqueville*, Arthème Fayard, Paris 2008.
- Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, *La guerre au nom de l’humanité, Tuer ou laisser mourir*, PUF, 2012.
- Joana Jean, *Les armées contemporaines*, Presses de La Fondation Nationales des Sciences Politiques, 2012.
- Jung Stéphanie, *Les nouveaux entrepreneurs de la guerre*, Mémoire de 4^e année, Université R. Schuman-I-E-P (juin 2006) sur le site de Casus belli. meridien.canalblog.com
- Jünger Ernst, *Le Travailleur*, Christian Bourgois éditeur, 1989.
- Jünger Ernst, *Journaux de guerre*, 2 Volumes, Pléiade, Gallimard, Paris, 2008.
- Kant Emmanuel, *Oeuvres philosophiques*, T. III, Pléiade, Gallimard, 1986.
- Kaspi André, *Les Américains, I. Naissance et essor des Etats-Unis 1607-1945*, Seuil 1986.
- Keegan John: *Histoire de la guerre. Du néolithique à la guerre du Golfe*, Edit. Dagorno, 1996.
- Keeley Lawrence H. *Les guerres préhistoriques, collection tempus*, Perrin, 2009.
- Kesslassy Eric, *Le libéralisme de Tocqueville à l’épreuve du paupérisme*, l’Harmattan, 2000.
- La Boétie Etienne de, *Le discours de la servitude volontaire*, Edit. Payot & Rivages, Paris, 2002.
- Lacorne Denis, *De la religion en Amérique. Essai d’histoire politique*. Paris, Gallimard, 2007.
- Lamberti Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*. PUF. 1983.
- Langewiesche William, *La Conduite de la guerre*, Allia, 2008.
- Lasch Cristopher, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Champs essais,

Flamamrion, 2007.

-Lassudrie-Duchêne Georges, *Jean-Jacques Rousseau et le droit des gens*, Henri Jouve, Editeur, Paris, 1906.

-Laugier Sandra et Albert Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie ?* La Découverte, Paris, 2011.

-Lefebvre Maxime, *Le jeu du droit et de la puissance. Précis de relations internationales*. PUF 2007.

-Legros Robert: *L'Idée d'humanité*, biblio-essais le livre de Poche, Grasset & Fasquelle, 1990.

-Lénine V. I., *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme. Essai de vulgarisation*, Pantin, Temps des cerises, 2001. [1^{re} éd. 1917].

-Leroux Pierre, *De l'égalité*, Slatkine, 1996.

-Lévinas Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, coll. biblio essais, édit. Grasset & Fasquelle, 1991.

-Liang Qiao et Xiangsui Wang, *La guerre hors limites*, Ed. Payot et Rivages, Paris, 2006.

-Liauzu Claude, *Histoire de l'anti-colonialisme*, Armand Colin, Paris, 2007.

-Losurdo Domenico, *Contre-histoire du libéralisme*, Éditions La Découverte, Paris, 2013.

-Luttwak Edward N., *Le grand livre de la stratégie, De la paix à la guerre*, Edit. O. Jacob, 2010.

-Lyautey Hubert Louis Gonzalve, *Du rôle social de l'officier*, Juillard, Paris, 1946.

-Machiavel, *Oeuvres Complètes*, coll. Pléiade, Gallimard, 1952.

-Macleod Alex et O'Meara Dan, sous la dir. *Théories des relations internationales*, CEPES, Athéna Edit., 2007.

-Macpherson C.B., *La théorie politique de l'indivudalisme possessif, De Hobbes à Locke*, folio essais, Gallimard, 2004.

-Manent Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Arthème Fayard, 1993.

-Manent Pierre, *Les libéraux*, collection Tel, Gallimard, Paris, 2001.

-Manent Pierre, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, 2006.

-Margalit Avishai, *Du compromis et des compromis pourris. Réflexion sur les paix justes et*

injustes, Denoël, 2012.

-Melonio Françoise, *Tocqueville et les Français*, Aubier, Paris, 1993.

-Mélonio Françoise, *Naissance et affirmation d'une culture nationale, La France de 1815 à 1880*, Seuil, Paris, 2001.

-Milgram Stanley, *Soumission à l'autorité*, Calmann-Lévy, 1974.

-Meuwly Olivier, *Liberté et Société Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Droz, Genève, 2002.

-Montclos Marc-Antoine de, *Guerres d'aujourd'hui, Les vérités qui dérangent*, Edit. Chou, Paris, 2007.

-Montesquieu, *Oeuvres Complètes*, coll. "La Pléiade", Gallimard, T. III, 1951.

-Morgenthau Hans Joachim. *Politics among nations. The Struggle for Power and Peace*; Seventh Edition, McGraw-Hill/Irwin, New-York 2006.

-More Thomas, *l'Utopie*, folio classique, Gallimard, 2012.

-Musset Alfred de, *La Confession d'un enfant du siècle*, le livre de Poche, 2003.

-Nay Olivier, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, Armand Colin, 2004.

-Nicolet Claude, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, coll. Tel, Gallimard, 1994.

-Nietzsche Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes*, VII, *Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*, NRF, Gallimard, 1971.

-Nussbaum Martha, *Les émotions démocratiques*, Climats, Flammarion, 2011.

-Nussbaum Martha, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Climats, Flammarion, Paris, 2012.

-Pascal, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.

-Paine Thomas, *Les droits de l'homme*, Belin, Paris, 1987.

-Philonenko Alexis, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin 1976.

-Pitts Jennifer, *Naissance de la bonne conscience coloniale: les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, Les Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, Paris, 2008.

- Polanyi Karl, *La Grande Transformation*, Gallimard, coll. *Tel*, 1983.
- Portalis J.-E.-M. *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII^e siècle*.
Troisième édition, Moutardier, Paris, 1834 (2 tomes).
- Proudhon Joseph, *La guerre et la paix*, (2 tomes), Edit. Tops / H. Trinquier, Antony, 1998.
- Rabino Thomas, *De la guerre en Amérique: essai sur la culture de guerre*, Perrin, 2011.
- Rancière Jacques, *La haine de la démocratie*, La Fabrique Editions, Paris, 2005.
- Rawls John, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, La découverte, Paris, 2006.
- Rémond René, *La vie politique en France. 1789-1848*, coll. Agora, Armand Collin, Paris, 1965.
- Renan Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Editions Mille et une nuits, 1997.
- Renouvin Pierre, Duroselle Jean-Baptiste, *Introduction à l'études des relations internationales*,
Agora Pocket, Armand Collin, 1991.
- Rifkin Jeremy, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, Les liens qui libèrent, Babel, 2011.
- Robène Luc (dir.), *Le sport et la guerre. XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- Roosens Claude, Rosoux Valerie, de Wilde d'Estmael Tanguy (dir), *La Politique étrangère: le modèle classique à l'épreuve*, P.I.E. -Peter Lang, Bruxelles, 2004 .
- Rosanvallon Pierre, *Le sacre du citoyen*, Folio, Gallimard, 1992.
- Rosanvallon Pierre, *La démocratie inachevée*, Folio, Gallimard, 2000.
- Rosanvallon Pierre, *Le modèle politique français, La société civile contre le jacobinisme, de 1789 à nos jours*, Seuil, 2004.
- Rosanvallon Pierre, *La société des égaux*, Seuil, 2011.
- Rousseau J.-J. *Oeuvres complètes*, Tome III, *Du Contrat social, Ecrits politiques*, coll. La Pléiade, Gallimard, 1964.
- Russell Bertrand, *Essais sceptiques*, Les Belles Lettres, Paris, 2011,

- Russett Bruce, *Controlling the Sword, The Democratic Governance of National Security*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1990.
- Sainte-Beuve, *Panorama de la littérature française*, La pochotèque, Librairie Générale Française, 2004.
- Saint-Pierre Abbé de, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1986.
- Saint-Simon Claude-Henri de, *Oeuvres*, t. III (*Du système industriel*), Genève, Slatkine Reprints, 1977.
- Schmitt Carl, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Champs Flammarion, 1992.
- Schmitt Carl, *Le nomos de la terre*, PUF Quadrige, 2008.
- Scheler Max, *Le saint, le génie, le héros*, Fribourg, Egloff, 1944.
- Scheler Max, *Nature et forme de la sympathie*, Editions Payot & Rivages, 2003.
- Schnapper Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, coll. "NRF essais" Gallimard, 1994.
- Sédouy Jacques-Alain de, *Le concert européen. Aux origines de l'Europe 1814-1914.*, Fayard, Paris, 2009.
- Sen Amartya, *La démocratie des autres*, Payot et Rivages, Paris 2006.
- Sen Amartya, *Identité et violence*, Odile Jacob, 2007.
- Sen Amartya, *L'idée de justice*, Champs essais, Flammarion, 2012.
- Simmel Georg, *Philosophie de l'argent*, PUF, 1987.
- Simon Pierre-Jean, *Histoire de la sociologie*, Quadrige manuels, PUF, 2008.
- Smith Adam, *La richesse des nations*, GF - Flammarion (2 volumes), 1991.
- Smith Adam, *Théorie des sentiments moraux*, coll. Quadrige, PUF, 2011.
- Sorel George, *Les illusions du progrès*, Slatkine, Paris-Genève, 1981.
- Stuart Mill John, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, Vrin, 1994.
- Stuart Mill John, *L'utilitarisme, Essai sur Bentham*, Quadrige PUF, 1998.

- Stuart Mill John, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Gallimard, 2009.
- Sur Serge, *Relations internationales*. 4e édition., Montchrestien, 2006.
- Taguieff Pierre-André, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Mille et Une Nuits, 2001.
- Talmon Jacob, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Levy, 1996.
- Taylor Charles, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Flammarion, Champs essais, 2009.
- Taylor Charles, *L'âge séculier*, Seuil, Paris, 2011.
- Thiéblemont André (dir.), *Cultures et logiques militaires*, PUF, Paris, 1999.
- Thivet Delphine, *Une Pensée Hétérodoxe de la Guerre, de Hobbes à Clausewitz*, PUF, Paris, 2010.
- Todorov Tzvetan, *Le siècle des Totalitarismes*, coll. Bouquins, Robert Laffont, 2010.
- Touchard Jean, *Histoire des idées politiques, T. 2, Du XVIII^e à nos jours*, 7^e édit. PUF, 1975.
- Valadier Paul, *Détresse du politique, force du religieux*, Seuil, Paris, 2007.
- Valadier Paul, *L'exception humaine*, Les éditions du Cerf, Paris, 2011.
- Vanderpol Alfred, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, A. Pedone, Paris, 1925.
- Vatican, *Gaudium et spes*, Pierre Téqui éditeur, Paris.
- Vattel Emmerich de, *Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, à Paris, chez Rey et Clavier; à Lyon, chez Ant. Blache, en 2 tomes, Nouvelle édition de 1820
- Védrine Hubert, *Continuer l'histoire*, Paris, Fayard, 2007.
- Walzer Michael, *Guerres justes et injustes*, Belin 1999.
- Walzer Michael, *Raison et Passion. Pour une critique du libéralisme*, Circé, 1999.
- Weber Max, *Le Savant et le Politique*, 10/18, Plon, 1959.
- Welzer Harald, *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XX^e siècle*, Gallimard, 2009.
- Wesseling Henri, *Les empires coloniaux européens, 1815-1919*, folio histoire, Gallimard, 2009
- Zin Howard, *La bombe, de l'inutilité des bombardements aériens*, Lux, 2011.

Articles.

- Aron Raymond Revue Tocqueville, tome 1, n°1, automne 1979, "Tocqueville retrouvé".
- Audoin-Rouzeau Stéphane, *vers une anthropologie historique de la violence de combat au XIX^e : relire Ardant du Picq ?*, in Revue d'histoire du XIX^e siècle, 30 (2005).
- Bégin Christian, *Tocqueville et l'Algérie*, in The Tocqueville Review/La revue Tocqueville, Vol. XXX, n°2, 2009, p. 179-203.
- Benoît Jean-Louis, *Tocqueville, La démocratie au risque de son armée*, The Tocqueville Review/La revue Tocqueville, Vol. XXVII, n°2-2006, p. 191-207.
- Boëne Bernard, « *La professionnalisation des armées : contexte et raisons, impact fonctionnel et sociopolitique* », *Revue française de sociologie*, 2003/4 Vol. 44, p. 647-693.
- Boudon Raymond, *L'exigence de Tocqueville: "la science politique nouvelle"*, in The Tocqueville Review/La revue Tocqueville, Vol. XXVII, n°2-2006, p. 13-34.
- Cohen Samy, "*Démocratie et politique étrangère, repenser les termes du débat*", *Annuaire Français de Relation Internationales*, AFRI 2000, volume 1, Edit. Bruylant, Bruxelles.
Disponible sur <http://www.afri-ct.org/IMG/pdf/cohen2000.pdf>.
- Gresle François, « La « société militaire » » Son devenir à la lumière de la professionnalisation, *Revue française de sociologie*, 2003/4 Vol. 44, p. 777-798.
- Kesslassy Eric, "le nouveau retour de Tocqueville". in La Revue Tocqueville/The Tocqueville Review (vol. XXIV, n°1 - 2003).
- Kirchine Youri, *Comment assurer la sécurité militaire dans une société démocratique*, Revue de l'OTAN, n°1, janvier 1997, Vol. 45, pp. 22-25. Edition Web.
- Meyrowitz Henri, *Le nouveau règlement de discipline générale de l'armée française*, in *Annuaire français de droit international*, volume 12, 1966, pp. 822-831)
- Oneal John R. et Russett Bruce: *A la recherche de la paix dans un monde d'après-guerre froide caractérisé par l'hégémonie et le terrorisme*, in *Revue d'Etudes internationales*, volume XXXV,

n°4, décembre 2004.

-Wäisse Justin, *De l'infériorité des régimes démocratiques dans la conduite des affaires extérieures*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. XXX, 2009, p. 137-158.

-Wilhelm Fabrice, "*Au fond du coeur de tout républicain*": *l'envie*, in, *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. XXVII, n°2,-2006, p. 65-86.

Revues.

-*Cahiers de philosophie de l'Université de Caen. Presses Universitaires de Caen, 2008.*

Tocqueville, la démocratie en questions.

-*Droit et cultures*, n° 45, Du droit de la guerre 1, 2003, l'Harmattan.

-*Etudes de l'IRSEM*, n°2 Vol.1-2010. *Des gardes suisses à Blackwater. Mercenaires et auxiliaires d'hier et aujourd'hui*, sous la direction de Jean-Jacques Rochon.

-*Etudes de l'IRSEM*, n° 10-2011, qui a pour sujet "*Enquête sur les jeunes et les armées: Images, intérêt et attentes.*"

-*Res Publica*, n° 40, janvier 2005. *Re(lire) Tocqueville*. Manuscrit Université.

-*The Tocqueville Review / La revue Tocqueville. Tocqueville et l'esprit de la démocratie*; textes réunis par Laurence Guellec, Sciences Po. Les presses, 2005.

Ouvrages collectifs.

-*Christianisme et droits de l'homme*. (sous la direction de M. Argi). Des idées et des hommes. Véronique éditeur. Paris 2007.

-*Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, Conseil Pontifical, Justice et Paix, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2005.

-*Histoire des moeurs*, III vol 1. folio histoire, Paris, 1991.

-*Histoire de la diplomatie française*, J.-C. Allain, P. Guillen, G.-H. Soutou, L. Theis, M. Wäisse,

collect. tempus, Perrin, 2005 et 2007 (2 volumes).

-La pensée juridique d'Alexis de Tocqueville, Artois Presses Université 2005.

-La politique étrangère des États-Unis, David C.-P., Balthazar L., Vaïsse J., Presses de Sciences Po, Paris, 2008.

Préambule. La question de la guerre.....	p. 2
---	-------------

Introduction.....	p. 12
--------------------------	--------------

A: Le choix de l'auteur	p. 14
a: Une position d'objectivité singulière	p. 16
b: Un moraliste qui interroge la paix	p. 21
c: Un acteur avec ses préjugés et son sens des responsabilités	p. 25
B: Les trois lectures de Tocqueville	p. 26
a: Les analyses de Tocqueville	p. 26
b: Le jugement qu'il porte, à partir de ses analyses	p. 27
c: Le jugement que l'on peut porter sur son oeuvre	p. 28
C: La "démocratie". Précisions	p. 30
a: Les trois sens de l'idée d'égalité	p. 31
b: Nécessité et longue durée	p. 42
c: Démocratie et bellicosité	p. 45

I. La nature du pacifisme des démocraties.....	p. 48
---	--------------

A: L'idée d'humanité	p. 50
a: La vérité de l'idée d'humanité	p. 56
b: L'ambiguïté de l'idée d'humanité	p. 64
c: Le problème des différences	p. 78
x: Le caractère national	p. 78
y: Race et civilisation	p. 91
z: De nouvelles inégalités	p. 98
B: La douceur des moeurs	p. 116
a: Douceur et perception du semblable	p. 118
b: L'ambiguïté morale de cette douceur	p. 134
c: Les limites de cette douceur	p. 143

C: L'intérêt bien entendu	p. 152
a: Les présupposés d'une telle éthique	p. 156
b: Guerre et intérêt bien compris	p. 164
c: Réalité et pertinence de l'intérêt bien entendu	p. 168
Conclusion	p. 175
 II. La politique étrangère des démocraties.....	p. 181
A: La nécessité de la puissance	p. 186
a-La nature de cette nécessité	p. 187
b-la forme de cette nécessité: l'équilibre de la puissance	p. 196
x-Apparition du modèle	p. 198
y-Puissance et force militaire: le critère	p. 200
z-Finalité de cet équilibre	p. 204
c: La dynamique de cette nécessité	p. 208
B: La faiblesse de la politique étrangère des démocraties	p. 213
a: Le principe: le manque de lumières de l'opinion publique populairee	p. 217
b: Les dangers effectifs présentés par cette opinion publique	p. 229
c: La solution du fédéralisme ?	p. 233
C: la conduite de la politique étrangère: trois problèmes	p. 250
a: La médiocrité générale du personnel politique ou diplomatique	p. 251
b: Le manque de continuité, de détermination et de discrétion	p. 262
c: Les nécessités et les intérêts propres de tout gouvernement	p. 272
x: Satisfaire les attentes de l'opinion publique	p. 274
y: Résoudre les problèmes intérieurs, ou faire diversion	p. 282
z: Le "machiavélisme" de Tocqueville	p. 288
Conclusion	p. 294

III. L'armée dans les sociétés démocratiques.....	p. 300
A: Un danger pour une société démocratique ?	p. 306
a: Une institution	p. 308
x: Le repliement sur soi-même	p. 309
y: Le manque de reconnaissance	p. 316
z: Le mépris du militaire pour le civil	p. 323
b: Une armée de prolétaires	p. 328
x: Le prolétaire et l'inquiétude sociale qu'il suscite	p. 328
y: Le prolétaire sera aussi un fonctionnaire	p. 338
z: Mercenaires et professionnels	p. 347
c: L'armée et les opportunités des désordres	p. 357
x: Le coup d'Etat	p. 357
y; les opportunités d'une révolution	p. 361
z; A. Blanqui, l'Autre de Tocqueville ?	p. 366
B: Une sociologie des composantes de l'armée démocratique	p. 371
a: L'appelé	p. 374
b; L'officier	p. 387
c: Le sous-officier	p. 397
C: La capacité de l'armée démocratique à faire la guerre	p. 403
a: La mollesse des mœurs	p. 405
b: La question de la discipline	p. 414
c: La technique et la stratégie	p. 428
Conclusion	p. 440
 IV: Les démocraties et la question du commerce international.....	 p. 445
A: Le commerce: le trait saillant des sociétés démocratique	p. 452
a: Le sens de cette primauté. La vérité éthique des sociétés démocratiques	p.454
b: Le positif éventuel de l'ethos commercial	p. 465

x: Un certain esprit d'indépendance	p. 470
y: Le dynamisme et l'esprit d'innovation	p. 481
z: Le courage	p. 484
c: Le problème de cet éthos	p. 498
x: Le goût du hasard	p. 499
y: L'avidité	p. 503
z: Les trois hommes démocratiques	p. 506
B: Le commerce international	p. 509
a: Le besoin de l'ordre: donc de la paix	p. 511
x: Une vérité qui n'est que générale	p. 511
y: Un besoin indifférent moralement et politiquement	p. 518
z: L'indifférence à l'endroit des effets ou dommages collatéraux	p. 522
b: Le dépassement des préjugés.	p. 528
x: Connaissance de l'autre et culture du compromis	p. 528
y: Une homogénéisation "par le bas" ?	p. 532
z: Une internationalisation moralement peu satisfaisante	p. 533
c: La constitution d'une interdépendance complexe: communication et contamination.	p. 534
x: Une redéfinition du statut du diplomatico-militaire	p. 535
y: La fin du solipsisme de la souveraineté de l'Etat	p. 538
z: Le risque d'extension et de généralisation des conflits	p. 539
C: La politique et le commerce international	p. 543
a: La position de Tocqueville, défendre le politique contre un certain cosmopolitisme.	p. 543
b: La puissance sollicitée ou accaparée. Un libéralisme relatif	p. 553
c: La logique de la puissance	p. 563
Conclusion	p. 581
V: Le souci de la grandeur et la question de la paix.	p. 590
A: La grandeur de l'individu	p. 597
a: Les sens du terme grandeur	p. 600
x: La dignité	p. 602

y: La force de caractère, la vitalité et l'ambition	p. 605
z: Le désintéressement	p. 616
b: l'incertaine grandeur propre à l'homme démocratique	p. 620
x: La faiblesse et l'isolement	p. 625
y: Les petites ambitions	p. 634
z: La mollesse et le matérialisme honnête	p. 638
c: La nécessité d'agrandir l'homme démocratique	p. 640
x: Bonheur et grandeur ne sont plus inconciliables	p. 640
y: Une grandeur qui voisine avec l'intérêt bien compris	p. 642
z: L'instrument pour ce faire; la politique étrangère	p. 647
B: Le sens d'une politique étrangère de la grandeur	p. 655
a: L'absence d'ambiguïté	p. 655
b: La nécessité de la grandeur comme puissance nationale	p. 667
c: Les finalités de la grandeur	p. 675
x: La politique extérieure au profit des libertés intérieures	p. 675
y: Les limites éthiques des libertés locales ou purement nationales	p. 683
z: Les limites de l'option religieuse	p. 695
C: Les formes de cette politique de la grandeur	p. 709
a: Le sens des réalités	p. 711
b: Le recours à la force, et les normes qui encadrent celle-ci	p. 715
x: Rousseau et l'état naturel des Etats	p. 715
y: Le statut et les enjeux de la colonisation	p. 717
z: La forme de l'exercice de la force	p. 724
c: Au-delà de la force	p. 735
x: L'honneur	p. 737
y: Le rayonnement politique	p. 737
z: Le rayonnement culturel	p. 743
Conclusion	p. 753

Conclusion générale.....	p. 759
A: Le pacifisme des démocraties et ses limites	p. 759
a: Le pacifisme et ses raisons	p. 761
b: Les éléments belligènes des démocraties	p. 764
c: L'étrange capacité guerrière des démocraties	p. 769
B: L'inquiétude éthique de Tocqueville	p. 775
a: L'aliénation de l'âme moderne. Le sens de l'exigence de liberté	p. 772
b: La guerre jugée à l'aune de l'inquiétude de Tocqueville	p. 778
c: Le statut, les limites et les risques de la grandeur tocquevillienne	p. 782
C: L'oeuvre de Tocqueville, comme symptôme	p. 787
a: L'oeuvre d'un romantique	p. 787
b: L'oeuvre d'un notable	p. 792
c: L'oeuvre d'un homme de son temps	p. 796
 Bibliographie sélective.....	 p. 802
 Table des matières.....	 p. 818

Bruno HUEBER

La démocratie et la question de la guerre dans l'œuvre d'A. de Tocqueville

Résumé

Deux évidences traversent le discours politique d'aujourd'hui. D'une part, la « démocratie » représenterait le forme de société la plus légitime ou la plus émancipatrice possible, et d'autre part, la guerre serait désormais le signe patent d'un échec dans le traitement des différends entre États souverains.

La thèse s'efforce d'extraire de l'œuvre de Tocqueville, des éléments de réponse à une triple interrogation. Quels sont les éléments culturels et institutionnels qui permettent d'appuyer l'idée, et que ratifie l'auteur, selon laquelle, une société démocratique serait pacifique ? Quels sont ensuite les facteurs, les tendances, les intérêts qui, à l'intérieur de ce type de société, peuvent perturber ou annuler ce pacifisme de départ ? Enfin, peut-on être sûr que la paix que proposent les démocraties ne dissimulerait-elle pas un potentiel d'aliénation bien pire que celle que la guerre génère évidemment ?

Mots clés: guerre, grandeur, liberté, politique étrangère.

Résumé en anglais

Two obvious ideas cross the political speech of today. On one hand, the « democracy » would represent shape of the most justifiable society or most possible emancipator, and on the other hand, the war would be from now on the obvious sign of a failure in the treatment of the disputes enter sovereign States.

The thesis tries hard to extract from the work of Tocqueville, from elements of answer to a triple interrogation. What are the cultural and institutional elements which allow to support the idea, and which ratifies the author, according to which, a democratic society would be peaceful ? What are the factors, the trends, the interests which, inside this social structure, can disrupt or cancel this pacifism of departure ? Finally, we can be sure that the peace which propose the democracies it would not hide a potential of alienation much worse than the one that the war generates obviously ?

Keywords: greatness, war, freedom, foreign policy.